DELLO STESSO AUTORE:

Destino della necessità
Essenza del nichilismo
Fondamento della contraddizione
Heidegger e la metafisica
Il giogo
Il parricidio mancato
L'anello del ritorno
La Gloria
La struttura originaria
La tendenza fondamentale del nostro tempo
Legge e caso
Oltre il linguaggio
Oltrepassare
Studi di filosofia della prassi
Tautótēs

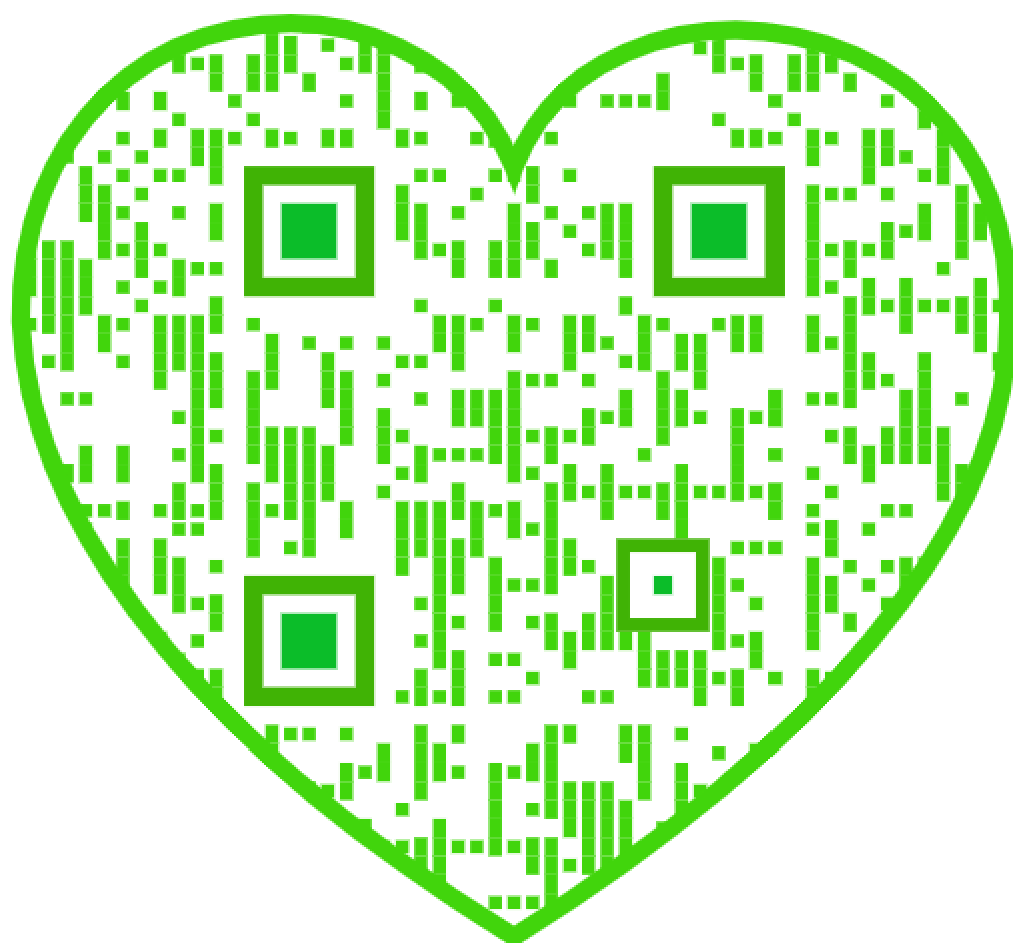
Emanuele Severino

L'INTIMA MANO

EUROPA, FILOSOFIA, CRISTIANESIMO E DESTINO



ADELPHI EDIZIONI



© 2010 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO
WWW.ADELPHI.IT

ISBN 978-88-459-2515-3

INDICE

Nota introduttiva 11

I. L'identità, la cosa, l'Europa 17

1. «Spirito critico» 19
2. Identità europea e senso dell'identità 22
3. La «cosa» europea come madre di tutte le guerre dell'Occidente 29
4. Europa, Usa, Urss 36
5. Liberalismo, democrazia, cattolicesimo, tecnica 42
6. La grande politica 46

II. Filosofia, cristianesimo, Stato, e i problemi della pace 51

1. *Geschick* 53
2. Stato etico 56
3. *Philómythos, philósophos* 61
4. Peccato e peccatori 65

5. È costituzionale il Concordato? 69
6. Bene comune e profitto privato 73
7. Volere la pace 78

III. Postille al capitolo II 91

1. Eresia, utopia, filosofia 93
2. «Noi Tedeschi siamo hegeliani» 96
3. Chiesa cattolica e filosofia 100
4. Libertà e laicità 103
5. «Cesare» e il male minore 108
6. Fede e violenza 110

IV. Colpa, volontà, destino 115

1. Mangiare Dio 117
2. Colpa e destino 122
3. Opporsi al destino 129
4. «Prossimo» e annientamento 135
5. L'«io» 140

V. L'«intima mano» e il destino 149

1. L'Apocalisse dell'inizio, il caso, il destino 151
2. La torre di Siloe e il caso 157
3. Cristo e Spinoza: l'«intima mano» che li congiunge... 161
4. ... e congiunge il caso, il divino, la tecnica... 166
5. ... e Cristo e il Demonio – nello sguardo del destino 173

L'INTIMA MANO

NOTA INTRODUTTIVA

Oggi (2009) «crisi» significa soprattutto «crisi *economica*». Che però è soltanto un sintomo – certo di imponente consistenza – di una crisi essenzialmente più profonda: non solo di quella economica, ma anche di quelle «più profonde» a cui le forme della nostra cultura intendono in vari modi ricondurre le crisi «di superficie».

In che consista quella crisi essenzialmente più profonda emerge da questo libro, come da altri miei, e in qualche modo ne sta al centro. Essa continuerà il proprio cammino anche quando gli attuali problemi economici saranno superati e per un po' si tornerà a credere che il capitalismo sia capace di sopravvivere alle proprie crisi. Ma quel cammino conduce anche alla crisi del capitalismo, al suo declino. Come ha condotto al declino del marxismo e del socialismo reale; e, di nuovo e definitivamente, sospingerà verso il declino il cristia-

nesimo e in genere la religione e tutte le grandi forze culturali, politiche ed economiche della tradizione occidentale.

La riunificazione di capitalismo finanziario e di capitalismo industriale sta al centro della *regulation* del capitalismo ed è considerata oggi (anche da parte di chi non intende abbandonare l'economia di mercato) fattore irrinunciabile del rimedio. Ma essa volta già le spalle al capitalismo, giacché la *deregulation*, che intende prescindere dall'unità di quelle due forme di capitalismo, non è una patologia di quest'ultimo ma gli è connaturata. La dimensione finanziaria si costituisce infatti, *sin dall'inizio ed essenzialmente*, come *separata* dalla dimensione industriale-produttiva: il capitalismo nasce quando non è più lo scambio di merci a servirsi del denaro, ma il denaro a servirsi della merce, quando cioè l'incremento del denaro in quanto profitto privato è lo scopo della produzione di merci; ma dal punto di vista dello scopo ogni mezzo è sostituibile, sì che l'unione del mezzo allo scopo è accidentale e, propriamente, è una separazione – e appunto separati sono denaro e merce. Quando il capitalismo uscirà dalla crisi attuale (anche) attraverso la riunificazione di finanza e produttività reale, tale riunificazione sarà pertanto fondata sulla separazione di questi due fattori, cioè sarà provvisoria.

Altrove ho indicato i motivi (del tutto estranei al marxismo) per i quali il declino definitivo del capitalismo è inevitabile. Ma anche questo declino appartiene, come qui sopra si è accennato, alla crisi essenzialmente più profonda che coinvolge tutte le grandi forze della tradizione occidentale. Un'«intima mano» (l'espressione è di Herder) le congiunge: ma le congiunge anche al luogo in cui tramontano e che le conduce al tramonto: il luogo della tecnica, in quanto presta ascolto al sottosuolo essenziale della filosofia degli ultimi due secoli, e per questo ascolto è destinata ad essere la «forza» dominante.

L'agire dell'uomo è «forza» perché è da lui inteso come la capacità di realizzare scopi organizzando i mezzi ritenuti più idonei. Da tempo (cfr. *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980) i miei scritti indicano il carattere separante dell'agire. Nella situazione in cui il mezzo è sostituibile e accidentale rispetto alla realizzazione di un certo scopo, la separazione che sussiste tra lo scopo e il mezzo in quanto tali è un ulteriore tratto di quel carattere.

Quando invece in un'azione il mezzo si presenta come insostituibile – e oggi questa proprietà compete alla tecnica rispetto alla volontà di incrementare all'infinito il profitto privato –, la protezione e il potenziamento del mezzo non solo si presentano come essi stessi indispensabili, ma vengono a mostrarsi come lo scopo effettivo di un'azione che non è più «la stessa» proprio perché il suo scopo non è più lo stesso. Non è più la stessa anche se crede di esserlo – come sta accadendo a quell'agire che oggi continua a credere di essere sempre capitalismo sebbene sia già in atto il processo dove lo scopo del capitalismo è sostituito da quello consistente nell'indefinito potenziamento della tecnica.

Ma oltre ai motivi specifici che conducono il capitalismo al tramonto vi è quello «trascendentale»:

l'impossibilità di *ogni* immutabile affermato lungo la storia dell'Occidente (della quale l'Oriente è la preistoria): la «morte di Dio» e dunque di ogni dio in cui il Dio metafisico-teologico si riflette. La morte di Dio è cioè anche la morte del capitalismo – come è stata anche la morte del socialismo reale. In quanto separazione, il capitalismo esprime infatti la separazione essenziale (la radicale volontà di separazione), che è l'anima stessa dell'Europa e dell'intera sua storia: la separazione delle cose dal loro *essere*, cioè il loro andare dall'essere al nulla e viceversa. Quella del mezzo dallo scopo è la separazione dall'essere, da parte del mezzo, mentre lo scopo tende a permanere il più possibile nell'essere (il più possibile in relazione alla misura in cui si vuole che vi permanga). Ma come ogni altra forza dell'Occidente anche il capitalismo è un platonismo che intende affermare, oltre alla stabilità dei suoi scopi, l'esistenza di una stabilità assoluta, di una dimensione immutabile, «metafisica», in cui l'uomo è posto come individuo tra individui, con capacità di iniziativa, di libero arbitrio e che agisce nell'ambiente «naturale» dell'economia di mercato, dove l'incremento del profitto privato vuole essere lo scopo supremo della società. La «crisi essenzialmente più profonda» di cui si è detto all'inizio è appunto l'inevitabile tramonto di ogni immutabile – il tramonto che si mostra solo quando si sappia scendere nel sottosuolo essenziale del pensiero filosofico del nostro tempo.

La tendenza fondamentale del nostro tempo è stato pubblicato da Adelphi all'inizio del 1988. Nel primo capitolo, intitolato «A proposito della crisi», scrivo: «La tensione tra le due superpotenze per il dominio del mondo determina una situazione estremamente dinamica»: anche sul piano economico. Ma tale tensione è il primo modo in cui viene a incarnarsi l'Apparato scientifico-tecnologico, costituendosi come Superstato, cioè come detentore planetario del monopolio legittimo della violenza. La «crisi», pertanto, si dice in quel libro, non riguarda la tecnica, ma le forze che intendono servirsi di essa come mezzo. Già in quella sua prima incarnazione l'Apparato della tecnica è l'imprenditore planetario perché deve produrre tutto ciò che gli consente di mantenere la propria invincibilità rispetto al resto del mondo e che alle due superpotenze da cui è costituito permetteva di mantenere l'equilibrio tra esse esistente.

Quella tensione va oggi ripristinandosi. Le due superpotenze rimangono tali perché il loro potenziale nucleare le rende, esse sole, invincibili, sebbene ognuna tenda ad essere il leader di un gruppo di potenze nucleari minori. Si può dire anche oggi che la tensione – tra i due gruppi, e tra il loro insieme e il resto del mondo – è destinata a determinare una situazione estremamente dinamica sul piano economico (e non solo), che però non sancisce il dominio del capitale, ma della tecnica (in quanto essa presta ascolto alla filosofia, ossia alla voce che mostra l'inevitabilità del tramonto della tradizione dell'Occidente).

Nel capitolo v della *Tendenza fondamentale del nostro tempo*, intitolato «Che cos'è l'Europa», vengono presentati i grandi ostacoli che, prima del crollo del muro di Berlino e della fine dell'Urss, si

opponevano all'unificazione politica dell'Europa: soprattutto quello consistente nel fatto che la nascita di una terza superpotenza, l'Europa, appartenente all'area dell'alleanza atlantica avrebbe rotto quell'equilibrio di forze tra Usa e Urss che entrambi erano invece intenzionati a mantenere. Il che va tuttora tenuto fermo *in relazione alla possibilità, a quel tempo presente*, e che quelle mie pagine non sono state in grado di escludere, che l'unificazione politica dell'Europa si fosse consolidata prima della fine dell'Unione Sovietica – peraltro prevista nei miei scritti sin dagli anni Settanta, anche se come aspetto parziale, sebbene grandioso, della più ampia crisi della tradizione occidentale e innanzitutto della sua anima, la tradizione filosofica.

Già da sempre *al di là* dell'«intima mano» che congiunge tale tradizione, al cui centro appartiene il cristianesimo, con la voce della filosofia del nostro tempo e con la tecnica, il *destino* vede che l'intimità di quella mano è il culmine della follia essenziale che l'uomo è destinato ad attraversare – o, propriamente, da cui l'essenza dell'uomo è destinata ad essere attraversata. E che peraltro è destinata a *oltrepassare*.

Oltre alle parti inedite, questo libro contiene la rielaborazione di scritti, composti negli ultimi anni, che, in occasioni e per destinazioni diverse, si rivolgono alla tematica da esso proposta.

I
L'IDENTITÀ, LA COSA, L'EUROPA

1. «SPIRITO CRITICO»

Se c'è, in che consiste lo «spirito europeo»? La Costituzione europea lo rispecchia? Si possono dare subito le risposte. Lo «spirito europeo» è lo «spirito critico». E nessuna Costituzione, inevitabile frutto di compromessi, può rispecchiare lo «spirito critico». Al senso di quest'ultima espressione, tuttavia, non si accede facilmente.

Lo spirito critico è lo spirito dell'Europa perché, comparso a un certo punto della storia dell'uomo, in Grecia, si è allargato sino a dominare tutti gli eventi del continente europeo – e nonostante tutto tende oggi ad estendersi all'intero Pianeta. Nessun altro «spirito» è stato in grado di far questo. Per millenni gli uomini vivono nel mito, accettando le consuetudini pratiche e culturali della società in cui vivono o, prima ancora, facendosi guidare dai loro impulsi. Poi, cinque secoli prima di Cristo, nell'antico popolo greco viene alla luce

la volontà di dubitare di ogni consuetudine e di ogni impulso, e di respingere tutto ciò che si lascia respingere.

A questa volontà i Greci hanno dato il nome di «filosofia». «Filosofia» è sinonimo di «spirito critico». O ne è la radice. Respingendo i «sepolcri imbiancati» ed esaltando la «retta intenzione», Gesù è un grande sostenitore dello spirito critico – anche se sarà tradito da molti che si porranno al suo seguito. Il cristianesimo autentico è la religione filosofica per eccellenza, si è detto. Ed è giusto, per quel tanto che il cristianesimo è critica dei sepolcri. Alla base della libertà, della democrazia, del rispetto della dignità dell'uomo, che la Costituzione europea dichiara di promuovere, c'è quello spirito, cioè la lotta contro le antichissime e le più recenti tirannidi che esigono la cieca accettazione dei loro comandi.

L'atteggiamento critico si estende sin dove gli è possibile. Si ferma solo là dove non gli è possibile detronizzare i tiranni e abbattere gli idoli. Si ferma, cioè, solo dinanzi all'innegabile – e l'innegabile autentico è la verità. «Filo-sofia» significa, alla lettera, «cura per ciò che è luminoso (*saphés*)»; e la verità è per essenza ciò che si mantiene nella luce.

Tutte le forme della cultura e della civiltà europea mantengono al loro centro questa volontà di verità. Che non può esser regolata da leggi esterne – e in questo senso è «anarchica» –, ma solo dalla legge che prescrive di respingere tutto ciò che può essere respinto – e in questo senso è sommamente non anarchica. È palese l'anima comune della verità, della scienza e della crescente ra-

zionalizzazione dell'agire in Europa. E anche dell'arte europea – la quale conduce sì nel sogno, ma perché ha costantemente dinanzi i connotati della veglia, cioè della verità del mondo, da cui vuol prendere provvisorio o definitivo congedo, o da cui vuole salvare l'uomo.

Il rapporto con la verità divide gli uomini perché di fronte ad essa ogni individuo deve essere solo e perdere in qualche modo di vista quel che fanno gli altri. Non guardava in questa direzione Gesù, quando diceva di esser venuto a portare la spada? Nessuna meraviglia se, a differenza di quanto accade negli Stati Uniti, gli Stati europei, come le antiche città greche, e ripetendo la diaspora degli individui rispetto alla verità, sono così differenti, divergenti, in lotta e liberi gli uni dagli altri. Una libertà, questa, che non ha nulla a che vedere con le degenerazioni dello spirito critico, quali la libertà che è licenza delle masse europee e occidentali o l'inerzia culturale che trasforma in un dogma lo stesso spirito critico. Di cui il cristianesimo, nel suo sviluppo storico, è stato anche un grande nemico.

Si comprende che cosa stia al fondo delle riserve di chi avrebbe dovuto inserire nella Costituzione europea il riconoscimento delle nostre «radici cristiane». È breve il tragitto che (indipendentemente dalle intenzioni) conduce da questo riconoscimento a quello della *sopravvivenza* di tali radici e dunque al riconoscimento che l'Europa è uno Stato cristiano – con l'inevitabile conseguenza che una condotta di vita non cristiana sarebbe una violazione della Costituzione europea. È un'af-

fermazione dello spirito critico che l'Europa non abbia i suoi «Patti Lateranensi».

Fuori discussione, dunque, l'importanza della Costituzione europea. Ma è ancora un passo formale. Più decisivo è come l'Europa possa disporre, sul piano della politica estera, di una «capacità operativa ricorrendo a mezzi civili e militari» (art. 40 della Costituzione). L'Europa non può allontanarsi dagli Stati Uniti; ma può esserne un interlocutore credibile e dunque un valido alleato, solo se è militarmente forte. Si pensi alla forza che, in un mondo sempre più pericoloso, non può essere improvvisata, e che però esiste già, ed è l'armamento nucleare russo. Europa e Russia stanno già da tempo riavvicinandosi. Come potrebbe essere diversamente? Se si prospetta l'aggregazione della Turchia all'Europa, come ignorare, oltre al resto, che lo spirito critico ha condotto in Russia al tramonto del comunismo?

Ciò detto, il passo più decisivo incomincia a questo punto: gettar luce innanzitutto nell'abisso inesplorato da cui lo «spirito critico» è emerso.

2. IDENTITÀ EUROPEA E SENSO DELL'IDENTITÀ

Mi è stato chiesto: «Esiste la possibilità di costruire quell'Europa unita che è stata il sogno di tanta parte della cultura liberale, democratica e cattolica del passato? Cosa si può proporre per definire l'identità europea del XXI secolo?».

A nostra volta chiediamoci: «Che cosa significa

"Europa unita" e "identità europea"?». Una domanda che produce subito un senso di fastidio nei cultori delle scienze sociali – e non soltanto in essi. È infatti una domanda «filosofica», una di quelle, cioè, che sembrano solo ritardare le risposte «concrete». Eppure, se «Europa unita» e «identità europea» sono espressioni che rimangono nel vago, non rimane nel vago anche ogni «risposta concreta» che si voglia dare a quelle prime domande? E queste stesse domande?

Stando al significato corrente di «unità» e «identità», l'Europa può avere un'identità solo in quanto è unita; e può essere qualcosa di unito solo in quanto ha un'identità. Nella dimensione giuridica, per esempio all'interno di un processo, stabilire l'«identità di una persona» è accertare se chi è presente realmente o virtualmente al processo è proprio colui intorno al quale i giudici sono chiamati a indagare e decidere. E di una certa rappresentazione dell'Europa si può effettivamente chiedere se l'Europa così rappresentata sia proprio quella reale – si può chiedere cioè quale sia la sua vera «identità». Tuttavia una risposta a questa domanda è possibile solo se si conosce che cosa sia l'Europa, in che cosa essa consista, ossia quale sia la sua «identità» – dove però questa «identità» non indica più il rapporto congruente tra una rappresentazione e la realtà, ma indica, appunto, ciò che costituisce tale realtà, il principio che ne unisce e ne raccoglie in sé, connettendoli, i molteplici aspetti. Nella nostra cultura questo principio unificatore è pertanto l'essenza del molteplice unificato, ciò che permane attraverso la varia-

zione dei suoi aspetti accidentali. Permane identico – giacché non permarrebbe se si diversificasse. A questa situazione si fa riferimento quando si parla di «identità di una città o di una regione». Ma può permanere identico solo se esso, sin dal suo inizio è identico a sé. Solo ciò che è identico a sé può permanere identico a sé.

Qual è, dunque, il principio unificatore in cui consiste «l'identità europea» e, in particolare, «l'identità europea del XXI secolo»? La risposta rimane inadeguata sino a che non ci si rende conto che l'«identità», intesa in quest'ultimo e fondamentale senso (ossia l'identità di qualcosa con sé stesso, senza la quale esso non potrebbe permanere identico a sé), non è semplicemente un significato tra gli altri, ma è il significato sul fondamento del quale tutti gli altri significati possono costituirsi. «Europa», «egemonia europea», «declino europeo», «egemonia americana», «cultura liberale», «cultura democratica», «cultura cattolica», ecc. sono dei significati; e significano quel che significano solo perché il loro contenuto è «identico» – identico non al contenuto di un altro significato, ma «identico a sé stesso». (Ovviamente, il gruppo di significati ora indicati è soltanto una piccola parte della totalità dei significati. Per eliminare equivoci possiamo aggiungere come esempio un altro gruppo: «terra», «mare», «cielo», «pace», «guerra», «casa», «albero», «uomo», «Socrate», «questo color verde», «questo sentimento di gioia» e così via, all'infinito). L'«identità» dell'Europa è l'esser sé stessa da parte dell'Europa.

Propriamente, le domande da cui siamo partiti chiedono *quale* sia il contenuto che, nell'«identità dell'Europa», è sé stesso. (Infatti, richiamando l'attenzione sul senso dell'identità non ci stiamo riferendo alla difficoltà di stabilire se l'identità europea sia costituita ad esempio dal cristianesimo o dallo spirito critico, o dalla loro sintesi, ma stiamo rilevando che, una volta accertato che, ad esempio, è il cristianesimo a costituire l'identità essenziale dell'Europa, non si è ancora detto nulla intorno al fondamento di questo tipo di accertamenti, cioè intorno al senso espresso dalla parola «identità». Quando sarà venuto più in chiaro questo senso, rimarrà poi, certamente, da stabilire *quale* sia il contenuto che, nell'«identità dell'Europa», è sé stesso).

I «significati» sono il significare di ciò che è. «Ciò che è» è chiamato dai Greci *tò ón*, l'«essente» (l'«ente»). Poiché si è detto sopra che il significato «identità» è quello sul fondamento del quale tutti gli altri significati-essenti sono e significano quello che sono e significano, e poiché il mondo è quanto si manifesta della totalità dei significati, ne viene che l'esistenza e il senso del mondo e della sua storia – l'esistenza di ogni cosa e la storia di ogni cosa del mondo – è inseparabile dal senso dell'«identità» del mondo e di ogni fase della sua storia.

Ma, con tutte queste considerazioni, non siamo forse pervenuti a una inutile banalità? Sembra che quanto si è detto sin qui si possa riassumere affermando che ogni cosa («ente») è quello che è perché è identica a sé; che pertanto l'identità

sta al fondamento di tutto ciò che accade nel mondo; e che dunque anche l'Europa è quello che è perché è identica a sé. Una banalità che, per giunta, non risponde ancora alla domanda che chiede di «definire» l'identità europea e, anzi, l'identità europea del XXI secolo.

Sì, sembra che si sia andati a finire in un'inutile banalità. Tuttavia sembra così, perché si ritiene che l'«identità» degli essenti sia a sua volta una banalità sulla quale non valga la pena di perdere tempo. Ma siamo proprio sicuri che il senso dell'«identità» sia così ovvio? E se *non* fosse così ovvio, inutili banalità non diventerebbero invece proprio quei discorsi che ritengono di dire cose «concrete» sull'identità europea, assumendo come ovvio il senso dell'identità?

L'uomo non ha meditato da sempre sul senso dell'identità. Questa meditazione incomincia a un certo punto della storia, in Grecia, quando la filosofia viene alla luce. Il popolo greco porta alla luce un senso dell'«identità» che non è il primo, ma è inaudito. E che tuttavia si allarga progressivamente sino a dominare ogni pensiero, accadimento, opera e istituzione di ciò che chiamiamo «storia europea». Attraverso la filosofia, il popolo greco porta alla luce un senso *inaudito* dell'identità, che dunque, proprio in quanto è un senso dell'*identità*, sta al fondamento della «storia europea». Estendendosi, domina progressivamente il pensiero filosofico, la cultura classica, il diritto e l'Impero romano, il cristianesimo e la Chiesa, l'economia e la politica, le forme politico-economiche del Medioevo, il Rinascimento, la formazione de-

gli Stati nazionali, la scienza moderna, la Riforma protestante, la scienza e la cultura moderna, l'illuminismo, la Rivoluzione inglese, francese, americana, il capitalismo, il comunismo e il socialismo reale, il modo in cui la guerra si manifesta da Alessandro Magno ai conflitti mondiali del XX secolo, la tecnica, l'espansione della tecnica e della scienza europee, che ormai guidano l'intero Pianeta. Ognuna di queste grandi forme è infatti «qualcosa», un «essente», che è essente perché è identico a sé, e lo è secondo il senso inaudito dell'identità che viene portato alla luce dal pensiero greco. Ognuna di tali forme, in modo più o meno esplicito, prende posizione, rispetto a sé e alle altre, concependo ogni cosa, ogni «essente» come identico a sé, secondo quel senso inaudito. Qual è dunque, in che consiste tale senso? (Ma, se è così dominante nella storia dell'Occidente, esso, che all'inizio si presentava come inaudito, non dovrà ora apparire come del tutto familiare?).

Rispondiamo così. A partire dalla filosofia greca si allarga sempre più, nelle regioni dell'Occidente, e ormai in ogni regione del Pianeta, la convinzione che ogni cosa, cioè ogni ente del mondo, è identica a sé *sin tanto che essa è*, cioè *sin tanto che essa non è un nulla*. Proprio perché viene posta in relazione al *nulla* da cui proviene e in cui ritorna, la «cosa» viene intesa dal pensiero filosofico come «essente», «ente», ossia come «ciò che è sin tanto che esso è». All'interno di questo senso dell'identità, inseparabile dal senso del nulla e dell'essere, ogni ente del mondo si presenta dunque, con una radicalità estrema, come ente

«contingente», «caduco», «storico», «temporale», «finito». Questi tratti presentano una radicalità estrema, perché ora è il *nulla* ad attendere ciò che provvisoriamente è riuscito ad esistere. E tale radicalità è determinata anche dal processo dove, se dapprima il pensiero filosofico ritiene che oltre agli enti temporali vi siano anche quelli immutabili e divini, poi si rende conto che la temporalità, storicità e finitezza appartengono *ad ogni ente.*

Come definire, dunque, l'identità europea – che sta al fondamento dell'identità europea del XXI secolo? Ora si può rispondere così: l'identità europea è la volontà di intendere l'«identità» delle cose come il loro essere identiche a sé *sin tanto che non sono un nulla,* ossia come identità che è in senso estremo identità storico-temporale. Nel suo significato più originario l'«identità europea» è la volontà, che ormai è volontà del Pianeta, di pensare radicalmente l'«identità» come identità storico-temporale delle cose, e di agire in modo conforme ad essa. L'identità europea è la volontà di credere che l'identità delle cose (dunque anche di quella cosa che è l'Europa) sia il loro essere identiche a sé sin tanto che esse non sono un nulla: la volontà di intendere l'esser-cosa delle cose come essenzialmente unito al nulla da cui le cose provengono e in cui ritornano. Non si riflette mai sulle implicazioni autentiche di questo senso dell'identità. Ma intanto si può dire che questo senso è l'«intima mano» che «congiunge in uno» tutte le forme della civiltà occidentale.

3. LA «COSA» EUROPEA COME MADRE DI TUTTE LE GUERRE DELL'OCCIDENTE

Solo se la «cosa» è pensata come la temporalità estrema dell'essere identico a sé dell'essente – la temporalità per la quale una cosa è ciò che sporge provvisoriamente dal nulla –, solo su questo fondamento può sprigionarsi la volontà di dominare in modo estremo le cose: progettando la loro creazione, distruzione e ogni loro alterazione, cioè spingendole fuori dal nulla e risospingendovele. In questo esser inventate, prodotte, create, distrutte, modificate in ogni direzione, sono assunte nella loro totale disponibilità ai progetti della forma estrema della volontà di potenza. In quanto «ente» storico-temporale, la cosa è essenzialmente un «voluto»; sì che la volontà di dominare una certa dimensione dell'ente si scontra con le altre volontà di dominarla e di dominare le altre. Ogni dimensione dell'ente è in lotta con le altre. L'identità per la quale una cosa è «ente» si mostra all'interno della volontà di annientare tutto ciò che per quest'ultima è incompatibile con ciò che essa vuole.

Quando le scienze storico-sociali vogliono indicare l'identità europea in generale o in relazione a una certa epoca, mettono innanzi certe determinazioni «concrete» – ad esempio il cristianesimo, l'autonomia dello Stato, la «cultura liberale, democratica, cattolica»; ma, anche se in quelle scienze non lo si rende esplicito, tali determinazioni sono pensate prima di tutto come «enti» che sono identici a sé sin tanto che non sono un nul-

la, ossia come enti che, radicalmente assegnati alla temporalità e alla storicità, lottano tra di loro per permanere nell'essere e spingere gli antagonisti nel nulla. Una lotta che sussiste anche se chi la conduce proclama di volere l'amore del prossimo. Rispetto a ogni «ente» così inteso, ogni altro «ente» è un pericolo e un antagonista, perché la dimensione in cui gli enti sporgono provvisoriamente dal nulla è sempre limitata rispetto ad ogni forma di volontà che in ogni caso vuole estendere il proprio dominio sugli altri enti e su quella stessa dimensione. Anche quando si fa da parte, la volontà lascia ogni spazio alla volontà di Dio, che non sopporta di dividere con altri il proprio regno. Eraclito dice che «la guerra è la madre di tutte le cose». Ma quando si comprende il senso che all'inizio della storia europea viene assegnato alla «cosa» in quanto sporge provvisoriamente dal nulla, e fa guerra per rimanere in questa sporgenza, allora è necessario dire che *la «cosa» è la madre di tutte le guerre* che sono combattute per impadronirsi dello spazio capace di accogliere ciò che riesce a sporgere provvisoriamente dal nulla.

Poiché l'Europa è l'evocazione originaria di questo senso della «cosa», l'Europa stessa è la madre di tutte le guerre che sono state e che saranno così combattute. In questa maternità consiste l'identità dell'Europa. Oggi ci si propone di allontanare la guerra rimanendo all'interno dell'essenza che la genera. Si rimane all'interno di tale essenza perché non si riesce a metterla dinanzi agli occhi e a vederne i tratti. L'immaturità della cultura attuale ritiene d'altra parte che sia tempo perso

pensare il senso dell'«identità», della «cosa», del «nulla», dell'«essere», che tuttavia costituiscono l'inaudito da cui l'Europa prende le mosse.

All'interno di questa evocazione dell'«identità» non viene alla luce soltanto la storia che si sviluppa nell'area geografica tra Atlantico e Urali, ma anche l'intera storia del continente americano da quando viene scoperto dagli europei, e dunque l'intera storia degli Stati Uniti. In quanto hanno il proprio fondamento nel marxismo, anche l'Unione Sovietica, la Cina comunista e gli altri Paesi comunisti vengono alla luce all'interno di quella evocazione. È pertanto secondo tale evocazione che l'illuminismo, il liberalismo, il capitalismo, la democrazia, il cristianesimo e le sue diverse confessioni concepiscono sé stessi e il loro rapporto con le «cose» del mondo. Ormai è il pensiero dominante di tutto il Pianeta ad essere la madre di tutte le guerre che accompagneranno ogni pace: la tragica maternità dell'Europa è divenuta la maternità dell'intero Pianeta. Anche il «senso comune» dei popoli è ormai quasi interamente dominato da questa maternità. I miti e le sapienze dell'Oriente sono divenuti la preistoria del senso europeo dell'ente. L'Occidente, il cui cuore è l'Europa, riduce a propria preistoria il modo in cui l'Oriente ha pensato la «cosa» e l'«identità». Rispetto all'orizzonte che abbiamo indicato, ogni risposta che alla domanda sull'identità europea si voglia dare dal punto di vista delle scienze storiche, sociali, economiche, politiche e dal punto di vista di qualsiasi altra disciplina scientifica, o di qualsiasi forma religiosa, diventa qualcosa di su-

bordinato, anzi di alterante e illusorio nella misura in cui volta le spalle al fondamento di ogni «concretezza» che in tali risposte si pretende di esibire. Ancora più illusorio, pretendere di risolvere i problemi attuali della pace e della guerra facendo affidamento e mobilitando queste «concretezze».

A proposito del «senso comune» dei popoli, ormai è difficile che anche un tagliaboschi abbia un suo modo di pensare che non risenta in qualche modo dell'influenza delle grandi forme della civiltà occidentale. Soprattutto il cristianesimo, il capitalismo, il marxismo, la tecnica hanno portato e portano alle masse del Pianeta il senso greco dell'identità dell'essente – ben presente alle masse anche quando mancano loro le parole «filosofiche». L'antico taglialegna taglia il suo albero innanzitutto perché lo percepisce come un «albero»; ma, insieme, perché sa che l'albero non è la «scure» né quest'«altro albero» che gli sta accanto. Per lui, il suo albero, la scure, l'altro albero, la casa, il campo, gli uccelli, lui stesso sono «cose», e sono diverse l'una dall'altra. In quanto è cosciente di questa diversità, egli è cosciente di aver a che fare con una molteplicità di «cose», e pertanto, anche se non se ne rende conto, percepisce la differenza che sussiste tra il significato «albero» («scure», «campo», ecc.) e il significato «cosa». Egli non agisce rispetto a qualcosa che gli sta davanti soltanto come «albero», ma a qualcosa che gli sta davanti anche come «cosa», e come cosa che, diversa dalle altre (egli sa vedere e sa dire che l'albero non è la scure), è identica a sé stessa. L'agire del taglialegna è cioè determinato non solo dal

senso che per lui ha l'«albero», ma anche dal senso che per lui ha la «cosa». Un poco alla volta, più o meno direttamente ed esplicitamente, il senso greco-occidentale della «cosa» (cioè quello sporgere provvisoriamente in mezzo al nulla, che è l'esser madre della lotta estrema per non cadere nel nulla) si porta dinanzi agli occhi dei popoli e anche a quelli del taglialegna, e avvolge e determina il modo in cui egli taglia il suo albero – e, allargando l'esemplificazione, il modo in cui l'operaio sta alla catena di montaggio, l'ingegnere progetta un ponte, il burocrate organizza l'espletamento delle pratiche, il giudice conduce un processo, la madre ama il suo bimbo, l'artista crea la sua opera e, in generale, ogni attività si realizza.

Ma, in questo orizzonte, ogni attività, anche la più tenera, cresce nel terreno della violenza estrema che è aperta dalla fede nel vincolo che unisce le cose al nulla. La radice di ogni omicidio sta nella quieta persuasione – a cui si adegua l'agire del «mortale» – che di per sé stesse le cose siano nulla, cioè cose morte, e che quando esse esistono combattano per non esserlo. La quiete di questa radice ha nutrito l'albero del continente europeo, i cui rami, ormai più visibili del tronco, gettano le loro ombre su tutta la terra. Da tale quiete scaturisce la febbrile distruzione-costruzione in cui consiste la storia dell'Occidente.

Ogni tentativo di pervenire all'unità politico-economico-religiosa dell'Europa intende dunque unificare *cose* che di per sé tendono a differenziarsi, separarsi, distanziarsi, distruggersi. In quanto sporgono (in quanto si ha fede che sporgano)

provvisoriamente dal nulla gli enti non possono avere tra loro legami essenziali: non avendo nulla alle proprie spalle non possono nemmeno avere legami essenziali con gli altri enti. Uscendo dal nulla, il loro rapporto con gli altri enti non può essere che lo scontro, la lotta, la guerra, cioè la disunione. Sul fondamento di questa disunione essenziale degli enti si è tentato, innanzitutto nel continente europeo, di realizzare l'unità che, prima ancora di essere politica, economica, religiosa, è stata filosofico-ontologica. Il Dio del pensiero metafisico ha inteso unificare la totalità dell'ente; e il Dio cristiano ha inteso determinare, rendendola radicale, questa unificazione, estendendola all'unità degli individui stessi (che peraltro sono lotta in sé stessi) e della famiglia.

Sul fondamento di questa unificazione filosofico-cristiana si è inteso costruire la *res publica*, la «cosa pubblica», che è *Respublica* sia quando vige un regime «repubblicano», sia quando ne vige uno «monarchico» – e che è *res* nel senso greco della «cosa», ereditato e trasmesso dalla parola latina. Se *Respublica* significa la dominazione di questo senso, nulla è *meno* utopico della «Repubblica» di Platone. Ma se *Respublica* significa la capacità di unificare gli enti, che di per sé sono lotta e disunione, ogni *Respublica*, ossia ogni tentativo di unificazione metafisico-religiosa-economico-politico-sociale degli enti, è destinata al fallimento (come in passato di fatto è fallito). Prima del cristianesimo (ma già sul fondamento della filosofia) Alessandro Magno tenta di realizzare questa unificazione, muovendosi verso oriente invece che

verso occidente. Dopo il cristianesimo, a tentarlo sono l'Impero romano, la Chiesa, il Sacro Romano Impero, Napoleone, il nazismo (che ritengono anch'essi di muoversi all'interno dell'unificazione divina del mondo e di esserne gli interpreti autentici). Tentativi di unificazione che hanno la separazione nel loro seno – anche se, quando si uniscono all'imperialismo colonialista, mirano già alla globalizzazione, ossia all'unificazione del Pianeta.

Quando, nel secolo appena trascorso, il continente europeo perde la propria egemonia, l'autentico tentativo «europeo» di unificare le «cose», ossia ciò che è essenzialmente «europeo», viene compiuto (e prevalentemente al di là delle intenzioni dei protagonisti) non tanto dal continente europeo, quanto dal duumvirato mondiale Usa-Urss, che è stato il più potente «monopolio legittimo della violenza» sinora realizzatosi, cioè la forma più potente di Stato «europeo», la forma più potente dello Stare, della Stabilità che si è tentato di ottenere unificando gli enti essenzialmente divergenti e separati del Pianeta – dove la divergenza e la separazione sono state, alla superficie, quelle immediatamente visibili, tra democrazia capitalistica Usa e socialismo reale a economia pianificata dell'Urss (nelle quali si è peraltro espresso, in direzioni divergenti, il comun denominatore del senso greco dell'identità dell'ente); ma dove, più a fondo e meno percepibili, divergenza e contrapposizione sono state quelle tra i due sistemi di «enti» che hanno costituito gli Usa e l'Urss, e tra gli enti stessi in cui è consistito ognu-

no di questi due contrapposti sistemi. Più ancora che nel continente europeo, nel duumvirato Usa-Urss si è espressa la «cosa» europea come madre di tutte le guerre, e, in questo caso, come madre di quel tipo di guerra (la «guerra fredda») che ha tenuto la terra sospesa sull'abisso della distruzione nucleare; e che tuttavia, e proprio per questo, per quasi mezzo secolo ha assicurato la «pace» alle regioni centrali dei due imperi – la pace che è una prefigurazione della *pax technica* verso la quale oggi si sta dirigendo il tentativo, dall'anima essenzialmente «europea», di unificare gli enti del Pianeta, ossia il non unificabile, all'interno del processo della cosiddetta «globalizzazione». Per questo aspetto, il continente europeo ha ceduto ad altri il compito di perpetuare e rendere mondiale l'«identità europea».

4. EUROPA, USA, URSS

È chiaro che le domande da cui abbiamo preso le mosse chiedono in che misura l'«identità europea» possa essere perpetuata *dal continente europeo,* una volta che, con la crisi del duumvirato Usa-Urss, sono rimasti gli Stati Uniti ad amministrare con la maggior potenza l'«identità europea», ossia la «cosa» che è la madre di tutte le guerre. Ciò non significa che l'amministrazione dell'«identità europea» sia condotta esclusivamente dagli Stati Uniti. Anche il continente europeo, anche la Russia, anche il Giappone, l'India e la Cina, anche l'islam, in modi diversi, sono forme di amministrazione dell'«identità europea». Non sono la forma più potente di tale amministrazione, ma in esse è pur presente una certa forma di amministrazione dell'«identità europea». Un'affermazione ovvia, questa, per quanto riguarda la Russia e gli Stati che componevano l'Urss, dove il marxismo ha condotto alle radici greche del senso della «cosa» (e prima del marxismo il cristianesimo e l'islamismo); ma che è qualcosa di inevitabile anche in relazione alla presenza del capitalismo e della democrazia in Giappone e in India; in relazione alla presenza del marxismo e del capitalismo in Cina; e del capitalismo e dell'islam negli Stati arabi – giacché anche l'islam – come il cristianesimo, il capitalismo, la democrazia, il marxismo – affonda le proprie radici nel pensiero greco, ossia nel senso greco della «cosa». Con ciò non si intende affermare che ormai sulla terra non esista altro che l'«identità europea», ma che tale identità subordina a sé tutto ciò che differisce da essa e che ormai è da considerare come la sua preistoria.

In che misura, dunque, il *continente europeo* può essere, nel contesto qui sopra indicato, amministrazione di quell'«identità europea» che in tale continente ha fatto la sua prima apparizione e ha compiuto il suo primo grandioso sviluppo? Nel suo significato essenziale, l'affermazione che con la prima guerra mondiale incomincia il declino dell'Europa è l'affermazione che con tale conflitto incomincia a declinare l'amministrazione primaria, da parte del continente europeo, del senso greco-occidentale dell'«identità europea».

Le scienze storico-sociali tentano di indicare le «cause» di tale declino; ma l'indicazione non può che rimanere alla superficie sin tanto che non ci si sa sollevare alla storia essenziale dell'identità greco-occidentale della «cosa»: si tratta della storia di cui sopra si è indicata la scansione fondamentale, che può essere ora richiamata dicendo che la volontà che al di sopra o nel cuore delle cose storico-temporali vi siano le cose divine, immutabili e metatemporali *tramonta* per una necessità che ancora la nostra cultura non sa decifrare a fondo; e che con questo tramonto viene inevitabilmente alla luce la volontà che *ogni* cosa sia nel tempo e nella storia, emergendo provvisoriamente dal nulla. Il tramonto inevitabile della tradizione europea è la «morte di Dio» e, ancora più originariamente, è la morte di ogni verità che intenda sovrastare l'unica verità possibile (per l'Occidente), cioè il divenire storico-temporale in cui consiste la guerra tra le cose del mondo.

All'interno di questo tramonto – che si compie negli ultimi due secoli – l'uomo perde il valore assoluto che gli deriva dalla sua relazione con l'Ordinamento vero e immutabile delle cose divine. Sul fondamento di questa perdita di valore può prender definitivamente piede quanto comunemente vien rilevato (senza peraltro vederne il fondamento autentico), cioè la concezione copernicana che toglie alla Terra, e dunque al mondo umano, il privilegio di trovarsi al centro immutabile dell'universo; e la concezione evoluzionistica dell'uomo come essere totalmente terrestre di origine animale; e la persuasione che la coscienza e l'intelligenza dell'uomo possano essere intese come risultato di ciechi impulsi, di movimenti casuali della materia, di rapporti economico-sociali essenzialmente storici e transeunti, e di tutto ciò che la tradizione europea ritiene meno «nobile» e «troppo umano» rispetto alla coscienza dell'uomo e alle forme morali che da essa discendono.

Col tramonto di ogni Ordinamento divino e immutabile delle cose, diventa estrema la conflittualità e la lotta che già appartengono alla «cosa» in quanto essenziale conflittualità dell'Occidente, ossia in quanto ente storico-temporale che, venendo dal nulla, è originariamente separato dagli altri enti e quindi è conflittuale rispetto ad essi. La volontà di far prevalere una certa dimensione dell'ente sulle altre, infatti, non è più costretta a commisurarsi e a render conto di sé a quell'immutabile Ordinamento divino che la frena e la limita. Con quel tramonto restano in campo soltanto le volontà contrapposte, dove l'unico valore, e pertanto l'unico «vero» valore (e in questo senso l'unica «verità») è la potenza che esse riescono a esplicare.

Diventa quindi decisiva la potenza della *tecnica*, che, da strumento nelle mani di un'umanità convinta di avere una dignità e un valore assoluti, diventa lo scopo di un'umanità che ormai non può più credere in altro che nel valore della potenza, anche se si sforza di proclamare, in modo più o meno convinto, i vecchi valori della tradizione europea. In questo quadro acquistano il significato che è loro proprio i totalitarismi e le due guerre mondiali del XX secolo. La prima guerra mondia-

le è la prima grandiosa espressione di quella inevitabile devastazione dei valori dell'umanità tradizionale. Anche se le masse e i soldati non se ne rendono conto, il soldato diventa «operaio» (*Arbeiter*, dice Jünger) dell'officina dove viene prodotto razionalmente l'omicidio di massa e i «civili» sono anch'essi mobilitati e resi funzionali alla produzione razionale della distruzione. L'amministrazione primaria del senso greco-occidentale dell'«identità e della cosa europea» non ha quindi più potuto essere esercitata dal continente europeo, dove quella distruzione si era quasi totalmente realizzata. Come amministratori di quell'identità si sono fatti avanti gli Stati Uniti e dopo un quarto di secolo l'Unione Sovietica: si costituiva la *concordia discors* della prima forma di Superstato mondiale, quale è stato il duumvirato Usa-Urss.

Le domande da cui abbiamo preso le mosse (par. 2) vedono nella «cultura liberale, democratica e cattolica» l'insieme di forze che nel secolo scorso hanno tentato con più consapevolezza di unificare politicamente l'Europa, superando la semplice unità economica; e chiedono se tali forze abbiano ancora delle possibilità di realizzare il loro progetto. Anche ammettendo che esse abbiano operato in tale direzione, il principale impulso verso l'unità europea è stato dato però dalle esigenze strutturali del capitalismo europeo. Inevitabile, quindi, che tale impulso avesse di mira l'unità economica dell'Europa. Ma ben più potente di esso è stata la volontà del duumvirato planetario di impedire l'unità politica di un'Europa che col suo peso (spostabile verso gli Usa o verso l'Urss)

avrebbe minacciato l'equilibrio mondiale – che è stato sì vissuto dall'umanità con l'incubo del conflitto nucleare, ma che ha anche consentito una forma di esistenza, al centro dei due imperi, configurabile come una delle forme più stabili di «pace» sperimentate sulla terra non solo nel secolo scorso.

Ma anche oggi l'Europa è un problema per gli Stati Uniti. Recentemente ho richiamato una tesi che avevo enunciato una dozzina d'anni fa nel mio libro *Il declino del capitalismo* (Rizzoli, Milano, 1993, 6). È in atto un processo di avvicinamento tra Europa e Russia, che ha preso consistentemente forma nell'asse Parigi-Berlino-Mosca (e Madrid), costituitosi in occasione dell'attacco degli Usa all'Iraq e paradossalmente rafforzato dalle continue e anche recentissime proposte del presidente del Consiglio italiano in favore dell'entrata della Russia nell'Unione Europea (un'entrata osteggiata invece dalla Chiesa e dall'ex presidente della Commissione europea). All'inizio del 1992 il «Corriere della Sera» pubblicava due articoli di grande spessore politico dell'ex presidente americano Nixon. Constatando il venir meno dei problemi connessi alla difesa dell'Europa dall'Urss – una difesa che poteva funzionare solo attutendo al massimo le tensioni interne all'Europa, e dunque favorendo l'unità degli Stati europei –, Nixon dichiarava: «l'appoggio degli Stati Uniti all'unità europea non può continuare a essere né scontato né a qualsiasi costo». E proponeva un asse preferenziale tra Usa e Germania per spezzare l'integrazione europea in via di formazione – una pro-

posta che, oggi stiamo verificando, è risultata un tentativo fallito, ma che mostra in modo esemplare quali dimensioni possa assumere per gli Usa il problema di una qualsiasi forma di avvicinamento politico-economico tra il capitale europeo e l'arsenale nucleare russo. Giacché questo avvicinamento è appunto il fenomeno decisivo che avevo preso in esame nel mio libro qui sopra citato.

5. LIBERALISMO, DEMOCRAZIA, CATTOLICESIMO, TECNICA

In questo quadro, è difficile vedere nella ripresa della cooperazione tra cultura liberale, democratica e cattolica il centro del processo capace di condurre all'unità politica, culturale, morale del continente europeo.

Innanzitutto, come sopra ho tentato di indicare, l'«identità europea» (per la quale l'Europa e chi ne eredita l'essenza sono la madre di gran parte delle guerre combattute negli ultimi due millenni e forse anche più sulla terra, investita dall'espansionismo e dal colonialismo europei) non è qualcosa che abbia bisogno di essere «proposto» da qualcuno, ma è la potenza che ormai domina la terra: è essa ad affidare e a imporre compiti agli uomini, non gli uomini a proporsi il compito di realizzarla.

In secondo luogo, la questione se la cultura liberale, democratica, cattolica possa costruire l'unità del continente europeo ha al proprio fondamento la questione se tale continente possa amministrare in modo autonomo e rilevante la volontà di potenza che evoca la «cosa» come madre della guerra essenziale. E, anche qui, come avrò modo di accennare, l'amministrazione della «cosa» greco-occidentale, da parte del continente europeo, non è il contenuto di un progetto che gli uomini e i gruppi sociali si propongono di realizzare, ma è un processo in atto che affida esso i compiti agli uomini e ai gruppi sociali. Se l'«identità europea» è la forma estrema della volontà di potenza, essa non è nelle mani degli uomini: bensì gli uomini sono nelle sue mani.

Ormai sono le mani della tecnica guidata *dalla scienza moderna* e, sempre di più, *dal risultato essenziale della filosofia degli ultimi due secoli,* cioè dal risultato in cui appare l'inevitabilità del tramonto della tradizione europea e dunque di ogni limite alla volontà di potenza. La tecnica riesce a tenere unite le cose del mondo più di ogni altra forma di unificazione degli «enti» – che in quanto storico-temporali, cioè provvisoriamente sporgenti dal nulla, sono il principio stesso della loro disunione e separazione. La tecnica è la volontà di unificazione del disunito che prevale (per ora e a lungo, sebbene destinata a sua volta al tramonto) su ogni altra forma di volontà di unificazione affermatasi nella tradizione europea e nell'epoca presente della terra.

In terzo luogo, cultura liberale, democratica e cattolica sono tra di loro conflittuali – secondo una conflittualità che è *addizionale* rispetto a quella (sulla quale peraltro essa si fonda) sprigionata

dalla fede che le cose del mondo sporgono provvisoriamente dal nulla e dalla conseguente volontà di farle permanere il più possibile in questo stato, trattenendo o respingendo nel nulla le volontà antagoniste e le cose che esse intendono produrre e salvaguardare. La cultura cattolica appartiene infatti alla tradizione europea, dove il divenire storico-temporale delle cose del mondo è inscritto nell'Ordinamento immutabile e divino, alla cui assoluta verità l'uomo deve adeguarsi per salvare dall'annientamento la propria esistenza e felicità. La cultura liberale e democratica sono invece esperienze terrene, profane, che appartengono all'ondata che porta inevitabilmente al naufragio la tradizione europea. Il liberalismo è una componente essenziale della liberazione dell'uomo da Dio e da ogni Legge immutabile e divina alla cui assoluta verità la volontà dell'uomo debba adeguarsi. A sua volta la democrazia del nostro tempo – che peraltro è la fede in una gerarchia di valori diversa da quella della fede liberale – è una pura procedura formale, dove viene assunta come «verità» la volontà della maggioranza e dove dunque si esclude che lo Stato debba essere organizzato secondo ciò che per la tradizione europea è la «Verità».

La cooperazione tra cultura liberale, democratica, cattolica può portare, pertanto, a intese tattiche, provvisorie, e dunque caduche, perché è cooperazione di progetti inconciliabili. E l'inconciliabilità si accentua tenendo presente che proprio l'unità culturale, morale, politica dell'Europa non può prescindere dall'organizzazione capitalistica

dell'economia, alla quale, sì, liberalismo, democrazia, cattolicesimo intendono ora legarsi, ma che propone a sua volta una *gerarchia* di valori che differisce dalla gerarchia presente in quelle tre dimensioni, ossia pone come scopo supremo dell'agire sociale qualcosa (l'incremento del profitto) che è diverso da quello che è lo scopo supremo del liberalismo, della democrazia, del cattolicesimo. Nelle *Prediche inutili* Luigi Einaudi mostrava che e perché la democrazia debba essere intesa come un «mito» (preferibile, certo, al mito della violenza). Per le forme epistemologicamente più avanzate del liberalismo americano anche il liberalismo è un mito, qualcosa cioè che sa di non avere una verità assoluta. Per il cattolicesimo, invece, il messaggio evangelico non è un mito sprovvisto di verità assoluta: è anzi l'incarnazione stessa dell'assolutezza della «Verità». La Chiesa cattolica condanna ogni libertà e ogni democrazia che siano separate dalla «Verità» – e per la Chiesa, la «Verità» non può essere altro che la verità cristiana e il vero Stato non può essere che lo Stato cristiano. L'unità politica del continente europeo non potrà mai essere il prodotto duraturo di fattori così divergenti. Sintomo significativo di questa impossibilità sono state le discussioni prodotte dalla proposta di inserire la menzione alle «radici cristiane» dell'Europa nel Preambolo della Costituzione europea.

(E a proposito del carattere democratico di una decisione della maggioranza cattolica di introdurre nella legislazione statale leggi ispirate alla dottrina della Chiesa – come è avvenuto in Italia con la legge

sulla fecondazione assistitita –, va osservato che, sì, una maggioranza cattolica può democraticamente rendere cristiana la legislazione dello Stato; e tuttavia, relativamente a una legge che, nel rispetto della Costituzione, lascia ai cattolici la libertà di agire cattolicamente e ai laici di agire laicamente, la legge di ispirazione cattolica, pur democraticamente voluta da una maggioranza cattolica, impone sia ai cattolici sia ai non cattolici di agire conformemente [o il più conformemente possibile] a una legislazione cattolica, e cioè lo impone con un tasso di democrazia essenzialmente inferiore a quello di una legge che lascia liberi di agire secondo la propria coscienza. In democrazia la volontà della maggioranza è legge; ma vi sono leggi della maggioranza che sono più o meno rispettose dei diritti della minoranza, ossia vi sono leggi democratiche che, insieme, sono relativamente antidemocratiche).

6. LA GRANDE POLITICA

In ogni parte del mondo – Stati Uniti in testa – l'amministrazione dell'«identità europea» non può essere delegata, ormai, che alla volontà di potenza oggi impersonata soprattutto dalla tecnica, che è la più potente unificazione di ciò che è essenzialmente disunito. Anche l'unità politica del continente europeo non può che costruirsi sul fondamento di una forma di tale amministrazione della volontà di potenza. Ma il processo che conduca

a tale unità – e dove è dunque la tecnica a servirsi della potenza dell'economia capitalistica, della democrazia, del cristianesimo, e non viceversa – è irraggiungibile sino a che ci si illude di tenerla separata dal processo, cui abbiamo già fatto riferimento, che di fatto sta conducendo il continente europeo a unire le proprie potenzialità economiche a quelle economico-militari della Russia. Più di ogni altra forma di unificazione delle «cose» dell'«identità europea» la tecnica ha la forza di tenerle più o meno provvisoriamente e comunque più durevolmente unite – esse che di per sé sono disunione e movimento centrifugo. Il continente europeo può bilanciare la forma di potenza unificatrice, che oggi è posseduta soprattutto dagli Stati Uniti, solo seguendo il percorso su cui già peraltro procede: il percorso dove Europa e Russia finiscono per incontrarsi. Anche in questo caso, non si tratta di indicare qualcosa da «proporre per definire l'identità europea del XXI secolo», ma di capire quanto è pro-posto dal processo storico in atto. È ormai evidente che gli Stati Uniti non possono reggere da soli il peso del mondo. E non è un'utopia prevedere un futuro dove Stati Uniti, Europa e Russia formino un unico blocco economico-culturale-politico. Ma nel frattempo il mondo sembra raddrizzarsi, uscendo dallo sbilanciamento provocato dall'illusione, propria di una certa area culturale americana, che gli Usa non abbiano più bisogno di render conto a qualcuno del loro operato.

Nel frattempo si profila il quadro della «grande politica» – cioè della politica vincente (e tuttavia

vincente all'interno della precarietà ineliminabile che ha le proprie radici nel senso storico-temporale dell'«identità» della «cosa» europea). La tecnica che è limitata dagli assoluti metafisico-religiosi della tradizione europea è essenzialmente più debole della tecnica che si sottrae a questo limite dando ascolto alla voce che risuona nel sottosuolo essenziale del pensiero filosofico degli ultimi due secoli. E la tecnica che dà ascolto a quella voce, solamente *credendole,* è più debole della tecnica che conosce il fondamento e l'incontrovertibilità di quella voce. Ma anche la tecnica che dà ascolto a questa voce senza sentir più la voce del grande passato della tradizione europea è più debole della tecnica che, conoscendo la propria destinazione al dominio, non solo conosce l'inevitabilità del tramonto della tradizione, ma della tradizione non perde di vista le forme, i contorni, i contenuti essenziali, la potenza che le ha consentito di guidare il mondo per millenni. Il più potente è chi conosce l'avversario su cui ha avuto ragione. Conosce infatti le ragioni della propria affermazione, e il suo prevalere non è affidato al caso. Solo chi ha questa conoscenza può esercitare la «grande politica». Sa che la tecnica è destinata a subordinare a sé tutte le altre grandi forze del Pianeta, ma non dimentica in che è consistita e in che consiste la loro forza, e dunque è capace di evitare di farsi nuovamente irretire da esse, che ancora oggi si illudono di potersi servire della tecnica come del semplice seppure indispensabile strumento che è capace di realizzare i loro scopi.

Gli Stati Uniti, oggi, o coltivano questa illusione, sottoponendo la tecnica a certe convinzioni di

fondo che appartengono al passato della loro religiosità; oppure tendono a ignorare sia il passato che la tecnica si lascia alle spalle, sia la sapienza essenziale della filosofia del nostro tempo, che mostrando l'inesistenza di ogni Limite assoluto, posto all'agire umano, *conferisce* alla tecnica la potenza estrema che le può competere. Il continente europeo, oggi, è più restio a dimenticare il passato ed è ancora attraversato da forti correnti che ritengono di poter mantenere la tecnica nel suo ruolo di strumento e di mezzo per realizzare uno scopo ad essa estraneo. Stati Uniti e continente europeo non sono ancora in grado di dar vita alla «grande politica». La Potenza attende ancora chi la sappia portare al suo grado più elevato. La competizione è aperta. La lotta per l'unificazione politica del continente europeo non si muove in una dimensione illusoria solo se essa si inscrive in quella competizione. Negli Stati Uniti e in Europa l'inevitabilità del tramonto della tradizione è più dichiarata che vista nel suo fondamento, sì che la devastazione appartenente all'essenza della loro «identità europea» è percepita in modo ambiguo, con un occhio rivolto al presente e uno al passato; e quindi, nonostante tutto, tale devastazione non presenta ancora le conseguenze estreme delle sue possibilità distruttive.

È però a questo punto che incomincia un pensiero ancora più decisivo. La fede nel senso greco dell'«identità e conflittualità della cosa» conduce inevitabilmente alla conflittualità estrema della *pax technica* – che non esclude il raccogliersi del Pianeta all'interno di un'unica dimensione politi-

ca. Ma la fede in quel senso è l'orizzonte ultimo del pensare? Se si dovesse – come si deve – rispondere negativamente a questa domanda, se cioè quella fede dovesse mostrare di essere l'errore e l'orrore estremo, allora, ancor più in alto della «grande politica» che tuttora attende di essere portata alla luce, non sta in attesa di portarsi nella luce il pensiero che vede quell'errore e orrore dell'Occidente e della sua preistoria? Lo «spirito europeo» è lo «spirito critico» (cfr. par. 1), che però è cresciuto, *all'interno* del gesto decisivo con cui l'Europa ha pensato e messo in opera l'«identità della cosa», e vi è cresciuto senza mai metterlo in questione. E non può essere l'Europa, lo sguardo che, come per primo ha guardato il senso estremo dell'«identità della cosa», è anche capace di pervenire al senso autentico di tale identità, al di là dell'errore e dell'orrore?

II
FILOSOFIA, CRISTIANESIMO, STATO, E I PROBLEMI DELLA PACE

1. «GESCHICK»

La nostra epoca si trova nell'«impossibilità di conciliare e risolvere l'antagonismo tra le posizioni ultime in generale rispetto alla vita» e nella «necessità di *decidere* per l'una o per l'altra». Questa affermazione è di Max Weber; ma esprime il punto di vista oggi dominante (esprime cioè la coscienza che la nostra epoca ha per lo più di sé stessa). Parla delle «posizioni ultime in generale rispetto alla vita». Ad esempio: cristianesimo, ateismo, tradizione filosofico-metafisica, capitalismo, comunismo, democrazia, Stato totalitario, individualismo, islam. Ognuna di queste «posizioni ultime» vuole realizzare uno scopo, che, anche quando si propone di «dialogare» con gli altri scopi, non intende esser loro sottomesso, cioè si presenta come incondizionato, sciolto (*solutus*) da tutti i vincoli della sottomissione, «as-soluto», appunto. Come un «dio». Tra queste «posizioni ultime» – tra questi

«dèi» – esiste dunque un antagonismo insuperabile; per cui ci si trova nella «necessità di *decidere* per l'una o per l'altra». E Weber aggiunge: «Su questi dèi e sulle loro lotte domina il destino, non certo la scienza».

In quest'ultima affermazione, «scienza» ha ancora il senso di «sapere incontrovertibile». Si deve «*decidere* per l'una o per l'altra» di tali «posizioni ultime» proprio perché non esiste un sapere che mostri incontrovertibilmente quale di esse si debba scegliere. La parola «destino», contrapposta a «scienza», non deve infatti trarre in inganno. «De-*stino*», di derivazione latina, indica soprattutto lo «stare» delle cose, cioè la condizione del loro *non* esser «contro-*verse*» e del loro esser garantite. Il latino *vertere* indica l'opposto dello *stare*. Il «de-stino» è cioè in sintonia con l'«in-contro-vertibile». Le parole tedesche *Geschick* e *Schicksal*, che noi traduciamo con «destino», indicano invece proprio l'opposto del «destino», inteso come lo «stare» delle cose nel loro esser garantite: indicano piuttosto la «sorte», il «caso», la «ventura», l'accadimento del mondo, privo di garanzia, protezione, stabilità, il suo *vertere* e *verti*.

Per questo Weber può sensatamente dire che sugli dèi e le loro lotte domina il «destino» (*Geschick*) e non la «scienza». E il «destino» (*Geschick*) si esprime nella «necessità di *decidere*» per l'uno o per l'altro di questi dèi. Anche quando è motivato, il de-cidere è infatti tale perché, da ultimo, esso accade perché accade, ossia re-cide ogni legame, è sciolto (*solutus*) da ogni motivazione che pretenda di condurre inevitabilmente ad esso. Il

decidere è libero perché è as-soluto. L'assolutezza degli dèi – così pensa il nostro tempo – è stata travolta e sostituita dall'assolutezza della decisione che sceglie un dio piuttosto che un altro, cioè crede (vuole) che l'esistenza competa a un certo dio, e non ad altri.

D'altro canto Weber, come la maggior parte della cultura umanistico-scientifica, si rivolge solo alla superficie del processo che conduce all'inconciliabilità dei molti dèi antagonisti e assoluti. Tale superficie è ben visibile. Ad esempio, quel dio che è lo Stato totalitario è soppiantato da quell'altro dio che è la democrazia. La quale però, pur dichiarandosi soltanto procedurale, cioè neutrale rispetto alla «verità» del sapere incontrovertibile, continua a concepire come una verità assoluta, come un dio, la dignità-inviolabilità-libertà dell'individuo. Analogamente, l'economia, il diritto, l'arte, la coscienza religiosa e morale delle masse si sono allontanati da ogni modello assoluto; la scienza moderna ha rinunciato ad essere un sapere incontrovertibile; e soprattutto la filosofia ha mostrato l'impossibilità di tale sapere e di ogni dio immutabile ed eterno che imponendosi sugli altri sia capace di risolvere l'antagonismo tra le «posizioni ultime rispetto alla vita».

Sì, tutto questo è visibile. È visibile che oggi l'unico assoluto è la negazione di ogni assoluto, ossia che l'unica assolutezza compete non a un dio ma alla scelta di un dio. Sì, tutto questo è – se si vuol usare questa parola – un «fatto». Il «fatto» della «morte di Dio». Tuttavia se i «fatti» ci sono, sarebbero potuti non esserci e potrebbero torna-

re a non esserci più. Dio e gli dèi potrebbero cioè ritornare. Ma, allora, sarebbe tutta qui la radicalità con la quale il nostro tempo avrebbe voltato le spalle alle diverse forme dell'assoluto? E non hanno, allora, esse, forse il diritto, soprattutto quelle religiose, di ricandidarsi come guide dell'uomo?

La morte degli dèi è essenzialmente più radicale di quanto se ne va raccontando. Ma chi riesce a vederla? Weber è un grande cattivo maestro di tutti coloro, anche grandi, ai quali non appare altro che la superficie del processo che conduce alla distruzione degli assoluti. E ai quali non appare quindi nemmeno che l'assolutezza della *de-cisione* che incorona gli dèi è l'assolutezza della *re-cisione* in cui consiste ogni *di-venire* del mondo. Ciò da cui si di-viene non è forse un re-cidersi da esso? Ma, allora, e daccapo, il problema supremo che a questo punto si fa innanzi non è forse l'assolutezza e indiscutibilità della fede nell'esistenza del divenire in quanto tale?

2. STATO ETICO

Va sfatato un pregiudizio carico di conseguenze: che di Gentile possano interessare oggi i rapporti col fascismo, conclusisi con la tragica uccisione del filosofo, ma non la sua filosofia, acqua passata che avrebbe poco da dirci. La filosofia di Gentile non è né acqua né passata. Ciò non vuol dire che in essa abiti la verità. È anzi una delle for-

me più radicali e coerenti dell'errare. Ma quanto profondo e decisivo può essere l'errare!

Per molti motivi il pensiero di Gentile è sconcertante. Egli scrive spesso in modo apparentemente piano, a volte retorico. Si crede allora di capire. Dietro quelle pagine c'è però sempre una delle concezioni filosofiche più ardue e rigorose, che egli tenta di rendere comprensibile. Inoltre Gentile aderisce al fascismo. Eppure nessun antifascismo è più antifascista della filosofia gentiliana. Qualcosa di simile andrebbe detto del rapporto Nietzsche-nazionalsocialismo. Ancora: Gentile intende il proprio pensiero come l'espressione più pura del vero cristianesimo; eppure, figura di spicco del fascismo, si oppone come nessun altro al Concordato tra Stato italiano e Chiesa cattolica, fortemente anche se ambiguamente voluto da Mussolini. Non si tratta di contraddizioni.

Nessun dubbio che Gentile si presenti come un liberale. Prende però le distanze dai liberali come Missiroli, de Ruggiero, Gobetti, Mosca. Prima che liberale è filosofo. Una filosofia, la sua, che, con una potenza quasi unica nel pensiero degli ultimi due secoli, mostra la necessità di rifiutare l'intera tradizione culturale, politica, religiosa dell'Occidente. Il suo è come l'arco di Ulisse. Se si è Proci non lo si sa nemmeno tendere – e lo si appende al muro.

In una conferenza del 1923 egli dice che il suo liberalismo «non è la dottrina che nega, ma quella che afferma vigorosamente lo Stato come realtà etica. La quale è, essa stessa, da realizzare, e si realizza realizzando la libertà, che è come dire l'uma-

nità di ogni uomo ... Questo Stato liberale, per altro, non assorbe in sé e non annulla l'individuo, come teme il pavido liberale dell'individualismo», o il «vecchio liberalismo, che conosceva soltanto lo Stato opposto all'individuo», e ognuno dei due pensava, dell'altro, *mors tua vita mea.* Lo Stato etico «non è esterno all'individuo; anzi è l'essenza stessa della sua individualità»: volontà «senza limiti né ostacoli di cui non abbia a trionfare».

Qui e ovunque, Gentile dice che, sì, lo Stato è realtà, ma realtà che è «essa stessa, da realizzare». Chi conosce l'idealismo e quello di Gentile sa che queste espressioni significano: la realtà vera non è quella ferma, morta, ma quella storica, che diviene, e che appunto perciò è «da realizzare»; e non è nemmeno quella presupposta al di là della nostra esperienza e del nostro pensiero, in un altro mondo, ma è questa di cui facciamo esperienza e che è anzi la nostra stessa essenza e la nostra «libertà», perché libera da ciò che è già realizzato. Sì, c'è chi conosce il senso di quelle espressioni.

Ma ben pochi sanno che esse non sono semplici asseverazioni, «idee» più o meno arbitrarie di un «filosofo»; ma sono la conseguenza *inevitabile* del modo in cui l'Occidente ha incominciato a manifestarsi sulla terra. Non è possibile mostrare qui, in concreto, tale inevitabilità (lo fanno altri miei scritti) come non sarebbe possibile mostrare qui le ragioni della teoria della relatività. Accontentandoci di una indicazione generale, potremmo dire così: il divenire – nascita e morte – della realtà visibile è sempre stato, per l'intera civiltà occidentale, l'evidenza originaria e innegabile; ma se esistesse, esterna alla realtà diveniente, una realtà immutabile e divina che contenesse già tutto quel che diviene, allora divenire e storia, nascita e morte sarebbero mere apparenze, e apparenze non possono essere, il divenire essendo, appunto, l'evidenza originaria. Dunque quella realtà eterna e immutabile e i valori e costumi ad essa connessi sono impossibili. Questo, lo schema della frana gigantesca da cui la tradizione occidentale è travolta. Oggi si ignora l'*inevitabilità* di questo discorso; ma che l'unica realtà sia quella che nasce e muore è la corruzione dominante del mondo occidentale.

Da quel passo di Gentile risulta chiaro che l'etica dello «Stato etico» non è un decalogo fermo e morto, ma è appunto realtà da realizzare, divenire, «rivoluzione» continua. Se qualcosa è divenire, tutto è divenire; e solo il divenire è eterno e dunque è il vero Dio, il Dio cristiano che non resta nell'alto dei cieli, ma si fa uomo, nasce e muore e dice di esser venuto a portare la spada. Dio, Stato, essenza vera dell'individuo sono lo stesso. Gentile lo chiama «spirito».

Genesi e struttura della società (Sansoni, Firenze, 1946), scritto da un Gentile che ha aderito alla Repubblica di Salò, dice che lo Stato è «eterna autocritica, eterna rivoluzione» (p. 109). Come coscienza del realizzarsi dello Stato (e della «serietà» del divenire), la filosofia è la coscienza che lo Stato ha di sé ed è quindi critica dello Stato, ossia di tutto ciò che in esso «sta» (come suggerisce la parola), fermo, morto. Se non c'è critica dello Stato, c'è «statolatria». E – sappiamo – il fascismo

è stato una delle negazioni più perentorie dell'autocritica dello Stato. Dunque la filosofia è critica anche della Chiesa cattolica come organismo dogmatico che non intende mutare e rinnovarsi e pertanto è anch'essa «stato», qualcosa di statico che lo «Stato» finisce col negare e col superare. Gentile si sente cristiano, ma proprio per questo si oppone, in nome dello Stato spirituale, al Concordato tra Stato e Chiesa, ossia tra cose morte.

Anche lo «statista», per Gentile, è cosa morta. Nel 1944 lo statista per eccellenza, agli occhi di Gentile, non può essere che Mussolini: «uno statista, che è una persona fisica, oltre che un indirizzo politico, un regime ... rappresenta sempre ... qualche cosa di statico e astratto, che la vita dello spirito ... deve negare e superare» (p. 98). Nella sua forma più alta, tale vita è la filosofia. Se il fascismo («il recente movimento politico italiano») non è critica e autocritica dello Stato ed «esigenza di una rappresentanza organica» in senso democratico e liberal-conservatore, quelli del fascismo, scrive Gentile, sono solo «esperimenti costituzionali ... viziati nelle forme provvisorie di applicazione dalle necessità transitorie del momento politico» (p. 111).

L'individuo che vede la propria appartenenza al divenire della realtà, cioè allo Stato, «vuole essere» – dice il passo per primo riportato – «senza limiti né ostacoli di cui non abbia a trionfare». Solo l'inevitabilità di un pensiero come quello di Gentile può fondare il dominio della tecnica, cioè mostrare che essa non ha davanti a sé né limiti né ostacoli. All'opposto di quanto si crede, la solidarietà tra idealismo gentiliano e civiltà della tecnica è profonda. Per questo Gentile non è acqua passata. Insieme a pochi altri – che peraltro devono essere *capiti* – conduce al tramonto l'intera tradizione filosofica dell'Occidente, che sta al fondamento di tutti i pensieri e le opere della tradizione occidentale.

3. «PHILÓMYTHOS», «PHILÓSOPHOS»

Nel libro *Perché siamo ancora nella Chiesa* (Rizzoli, Milano, 2008) Benedetto XVI indica – insieme a quella latina, cristiana e moderna – l'«eredità» *greca* dell'Europa, da lui intesa come fondazione della democrazia su ciò che Platone chiama *eunomia*, «buona legge», «buon diritto», «supremazia, valida per tutti, del *nómos*, di ciò che è giusto per intima essenza» (p. 173). Ma questa, nel pensiero greco, è la supremazia della filosofia, solo essa capace di indicare, in modo «valido per tutti», la *verità*. Che validità posseggono, chiede Platone, la giustizia, la virtù, quindi dio stesso, se non sono giustizia, virtù e dio *veri*? Nessuna. Solo la verità, il sapere incontrovertibile, può mostrare l'intima «essenza» delle cose. Nascendo, la filosofia respinge tutto ciò che assicura di essere verità senza esserlo: anzitutto l'esistenza guidata dal mito e dalla religione (anche da quelle che, come cristianesimo e islam, sarebbero apparse in seguito). Nel libro del pontefice questo tratto essenziale della filosofia non può essere presente. La relativa distanza di queste pagine dall'essenza della filosofia è il presen-

timento che non solo quella moderna, ma la filosofia in quanto tale, dunque anche e prima di tutto quella greca, è critica della religione e del mito. La filosofia vede che il dio (e giustizia, virtù, ecc.) delle religioni non può avere *verità*; il cristianesimo (ogni religione) non può accettare che il dio della filosofia sia «vero»; ma il senso dell'incontrovertibile e della «verità» è stato esplorato dalla filosofia, non dalle religioni (e nemmeno dalla scienza). Il pontefice afferma che «La speranza del cristianesimo ... dipende in ultima istanza ... dal fatto che esso dice la verità» (p. 157); ma questa non può essere la *verità* a cui la filosofia si rivolge e si rivolge tuttora quando riesce a mostrare l'impossibilità di un dio eterno che crea, ama e domina il mondo del divenire.

L'«eunomia» è riconducibile al «diritto naturale», a qualcosa che però, in un dialogo col filosofo J. Habermas – incluso in questo libro e considerato dal curatore come il testo fornito di «maggiore incisività» –, il pontefice non intende sfruttare. Una strategia per semplificare il dialogo, ma che non raggiunge l'intento. Vi si enuncia la «regola fondamentale» per evitare i contrasti tra le diverse culture: la «necessaria correlazionalità» o «complementarietà» «tra ragione e fede, ragione e religione, che sono chiamate a una reciproca chiarificazione e cura, che hanno bisogno l'una dell'altra e che lo devono riconoscere». «I due partner principali in questa correlazionalità sono la fede cristiana e la razionalità laica occidentale» (p. 223). Il fondamento di questa «regola» è che, «di fatto», nessuno dei due partner è in grado di proporre qualcosa «su cui tutti siano d'accordo» – anche perché sia la religione sia la ragione sono affette da pericolose «patologie» (pp. 222-23). Qui, che il cristianesimo «dica la verità» è lasciato tra parentesi.

Ma, ci si chieda, perché quella «regola» è in grado di escludere che la ragione – pur riconoscendo le patologie della cattiva ragione e il proprio *non* essere qualcosa «su cui tutti siano d'accordo» – possa ciononostante *non* sentire il bisogno della religione? Nella sua forma fondamentale la ragione è il sapere incontrovertibile. Il pontefice (insieme a molti altri) non lo ricorda. Ma se la filosofia ha evocato il senso – l'*idea* – di un sapere che non possa esser travolto e smentito nemmeno da un Dio onnipotente, allora la filosofia nasce *negando* di «aver bisogno» della religione e del mito. Nessun disprezzo, in questo, se Aristotele ha potuto dire che anche «l'amante del mito», «il *philómythos*, è in qualche modo *philósophos*»; ma bisogna che ogni cosa sia chiamata col suo nome, e che quindi ogni altra forma di sapere sia chiamata sapere *controvertibile*.

Giacché la fede cristiana intende, sì, essere *rationabile obsequium*, cioè fede «ragionevole», ma questa «ragionevolezza» (la stessa fede lo riconosce) non può essere la verità incontrovertibile che può apparire nell'uomo in quanto tale. La fede non può essere l'incontrovertibile perché altrimenti essa non sarebbe dono soprannaturale, «Grazia», rivelazione di Cristo a cui l'uomo non può giungere (daccapo secondo la fede) con le sue sole forze. Ne viene che la «ragione» autentica, l'«incon-

trovertibile», non può «aver bisogno» di alcuna religione, appunto perché l'incontrovertibile non può aver bisogno, per esser tale, del controvertibile. Il relativismo e lo scetticismo, contro cui la Chiesa e il pontefice continuano a combattere, consistono proprio nella tesi sostenuta da questo pontefice, cioè che la ragione, in quanto incontrovertibilità, non esiste appunto perché essa ha bisogno della religione, cioè del controvertibile; e se fossero certi scienziati a prender la parola arriverebbero alla stessa conclusione, perché direbbero, in modo analogo, che la filosofia ha bisogno della scienza – un sapere, la scienza, che per la sua struttura concettuale ha sì la massima potenza, ma ormai esclude esso stesso di essere incontrovertibile.

La tesi del pontefice che la ragione abbia bisogno della religione cattolica, *non* è la tesi di Tommaso d'Aquino, dottore della Chiesa e santo che, almeno nelle intenzioni, sostiene una filosofia basata sulla «ragione naturale», «alla quale tutti sono costretti a dare il proprio assenso» e che ha appunto i tratti dell'incontrovertibilità – mentre per lui la fede cattolica *non* è un sapere a cui tutti siano costretti a dare il proprio assenso («i maomettani e i pagani non la accettano») e appunto per questo non è da lui assunta (o almeno egli si propone di non assumerla) come fondamento del suo filosofare. Dove, si noti, quell'esser qualcosa «su cui tutti siano d'accordo» a cui si riferisce il pontefice – e che per lui né fede cattolica né ragione laica riescono ad essere – non va confuso con quell'«esser costretti a dare il proprio assenso» che Tommaso riferisce alla «ragione naturale». Per Tommaso, infatti, anche se «di fatto» nessuno fosse d'accordo con la «ragione naturale», essa sarebbe egualmente ciò a cui tutti – qualora non fossero obnubilati – sarebbero costretti a dare il proprio assenso; mentre *nella strategia di queste pagine* del pontefice la «patologia» dell'obnubilazione compete alla ragione in quanto tale, e anche alla fede; le quali sono dunque due zoppi che per camminare hanno bisogno di appoggiarsi l'uno all'altro, dando luogo comunque a una complessiva claudicazione.

Se si accetta la strategia del claudicare si dovrebbe dire che quando Gesù fu alla fine e nessuno fu più d'accordo con lui, allora, per questo fatto, la sua fede si sarebbe dovuta appoggiare («correlazionarsi») alla ragione, avrebbe dovuto «aver bisogno» di essa, farsi da essa «chiarificare» (per usare le espressioni del pontefice richiamate all'inizio). Sembra allora più rispondente allo spirito del cristianesimo (ma anch'essa gravata, si è visto sopra, da gigantesche aporie) l'altra strategia, quella del «diritto naturale» che, il pontefice riconosce, è la «figura argomentativa» preferita dalla Chiesa nei dibattiti con i non cattolici.

4. PECCATO E PECCATORI

Esistono forze – si crede – capaci di trasformare il mondo e la società. Ognuna tende a rafforzare sé stessa e a indebolire le altre il più possibile. So-

no innanzitutto tali forze a possedere queste convinzioni. Il cristianesimo è una di esse e la Chiesa cattolica è la forma attualmente più imponente del cristianesimo. La lotta della Chiesa contro l'aborto, il divorzio, la fecondazione artificiale, contro le misure dei governi favorevoli alle unioni di fatto etero e omosessuali, ecc., si sviluppa appunto all'interno dello scontro di forze qui sopra indicato ed è in rapporto a questa più ampia dimensione che va discusso il problema Stato-Chiesa.

La Chiesa dice, ad esempio, che le misure dello Stato in favore delle unioni di fatto indeboliscono la «famiglia naturale» voluta da Dio – il che significa, propriamente, che indeboliscono la famiglia quale è concepita all'interno della fede cattolica. Si tratta allora, per questa fede, di rafforzare il più possibile la «famiglia naturale» e quindi di indebolire il più possibile ogni convivenza «innaturale». Una logica che ha conseguenze rilevanti.

In linea di principio la Chiesa distingue l'individuo umano dal suo modo di pensare e dunque di sbagliare. Tuttavia, per la Chiesa, i diversi contenuti della fede cristiana – uno dei quali è appunto la «famiglia naturale» – sono rafforzati da un'abbondante presenza di cristiani, così come il fuoco è rafforzato da un'abbondante presenza di legna. Si tratta quindi per la Chiesa di rendere più abbondante possibile la presenza dei cristiani e sempre più esigua quella dei non cristiani. Un compito arduo (al quale essa non può tuttavia rinunciare), in un tempo in cui, la Chiesa sa bene, i cristiani son sempre di meno.

D'altra parte, proprio perché la Chiesa, si è detto, distingue l'individuo dal modo in cui egli pensa, la volontà di ridurre il più possibile i non cristiani non si esprime più come volontà di annientarli come individui, ma come volontà di annientare i loro errori. Si odia e si combatte – si dice – il peccato, non il peccatore. E non c'è dubbio che da qualche tempo questo principio stia al centro della fede cristiana.

D'altra parte va detto che come l'esistenza del cristiano rafforza, per la Chiesa, la fede cristiana, così l'esistenza del peccatore – cioè di quell'individuo che è il peccatore – rafforza il peccato. Non riconoscerlo è incoerenza o malafede. Pertanto, per rafforzare la fede cristiana e i cristiani, si dovranno sì annientare i peccati, ma si dovranno anche indebolire i peccatori, la cui esistenza rafforza l'esistenza del peccato come coloro che mettono acqua sulla legna spengono il fuoco e fanno fumo. Difficile però stabilire il limite oltre il quale, indebolendo il peccato, si manda all'altro mondo anche il peccatore.

Il proposito di annientare il peccato ma non il peccatore si scontra pertanto con la constatazione – che la Chiesa non può evitare – che l'esistenza del peccatore irrobustisce il peccato. I rapporti tra la Chiesa e le democrazie moderne sono così difficili, anche perché altra strada, per indebolire il peccatore di cui la Chiesa intende peraltro rispettare la vita, la Chiesa non ha se non quella di rendergli la vita difficile: impedendogli il più possibile di diffondere il proprio modo di pensare, e di realizzare istituzioni in cui esso si rifletta (la Chiesa è stata contraria alla libertà di stampa, al

voto delle donne e, ora, è contraria alla scuola pubblica in quanto «laica», alle strutture ospedaliere in cui siano praticati interventi condannati dalla dottrina cristiana); e impedendogli di avere peso politico e di disporre di finanziamenti che rendano possibile tutto questo. Se la Chiesa non lo facesse sarebbe incoerente. Si tratta, appunto, di indebolire il più possibile il peccato e il peccatore. I quali, certamente, a loro volta non intendono farsi togliere di mezzo e reagiscono in modo analogo.

Anche la democrazia moderna, aggiungo, è il contenuto di una fede che, tuttavia, rende possibili leggi le quali, in determinati ambiti e nel rispetto della Costituzione, consentono a ciascuno di vivere come vuole, mentre la Chiesa sollecita leggi che, in quegli ambiti, impongano ad ogni cittadino di vivere secondo i dettami della fede cristiana. È una fola che la Chiesa non debba ingerirsi nella vita dello Stato, e non è certamente antidemocratico l'atteggiamento dei parlamentari che votano in un certo modo perché vogliono obbedire alla Chiesa, e che se hanno la maggioranza fanno diventare legge dello Stato le loro convinzioni. Rimane però la differenza, cioè la maggiore democraticità della fede democratica rispetto alla fede cristiana. Lo si dice spesso, ma è un discorso che ha forza solo dopo che si sia riconosciuta la legittimità di leggi volute da una maggioranza cattolica – e soprattutto dopo che ci si sia resi conto che il carattere teocratico della Chiesa cattolica *non* è una deviazione dall'insegnamento di Gesù (dare a Cesare e a Dio quel che loro spetta); sì che la

Chiesa è completamente fuori strada quando esibisce quell'insegnamento come prova inconfutabile dell'autonomia che la dottrina cattolica riconosce allo Stato e alla ragione. Le cose stanno in modo del tutto opposto, come più volte e in più modi ho mostrato e come si richiama anche nell'ultimo paragrafo del presente capitolo.

La fede democratica non chiude la porta a leggi che, non contrarie alla Costituzione, in certi campi lascino ognuno libero di vivere come vuole: non chiude loro la porta, senza tuttavia renderle intoccabili, perché la porta non la chiude nemmeno a leggi che, come quelle cattoliche, intendono invece imporre anche ai non credenti di vivere, in quei campi, come la Chiesa crede sia giusto vivere. A sua volta la Chiesa può replicare che la maggior democraticità di una legge non equivale alla sua verità. Nella lotta tra le varie fedi (cristianesimo, islam, democrazia, capitalismo, ecc.) è destinata a prevalere la più potente: la tecnica (in quanto presta ascolto all'essenza del pensiero filosofico del nostro tempo), rispetto alla quale la lotta tra le altre fedi è di retroguardia – la tecnica che peraltro conduce alla sua configurazione più rigorosa la Follia del mortale e dell'Occidente (cfr. capp. IV-V).

5. È COSTITUZIONALE IL CONCORDATO?

Nei loro accordi ufficiali Stato e Chiesa, in Italia, avrebbero fatto un «buon lavoro» che però «si sta dissolvendo». Buon lavoro – si dice – l'afferma-

zione della laicità dello Stato, presente nella Costituzione italiana e ribadita nella revisione del 1984 del Concordato; buon lavoro il Concilio Vaticano II, seguito da altri documenti come l'enciclica *Gaudium et spes.* Il buon lavoro starebbe andando però in malora per la tendenza della Chiesa a influire, invece che sulle coscienze, sugli apparati politici, capaci di orientare le decisioni dell'elettorato; e per la tendenza di tali apparati a ottenere l'appoggio delle gerarchie ecclesiastiche. Un processo, questo, che dunque travolgerebbe il Concordato, «corrodendone le basi di legittimità» (Gustavo Zagrebelsky, in «la Repubblica», 25 novembre 2006).

Anni fa avevo sostenenuto che, per quanto riguarda il Concordato, quel buon lavoro non c'era stato, perché ancora oggi è il Concordato ad essere ambiguo, contraddittorio, ed è questa ambiguità a corroderne le basi di legittimità – in modo ben più grave, quindi, degli inconvenienti giustamente indicati qui sopra. Richiamo l'argomentazione che allora avevo sviluppato (ora riportata nel mio libro *Nascere*, Rizzoli, Milano, 2005).

L'articolo 7 della nostra Costituzione dice che i rapporti tra Stato e Chiesa «sono regolati dai Patti Lateranensi» del 1929 e che «le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale». Nel 1984 Stato italiano e Chiesa hanno modificato i Patti del '29, ma – ecco il punto – in modo così profondo da distruggerne il contenuto essenziale. Dirò subito perché. Ma intanto è chiaro che se nell'84 il contenuto essenziale dei Patti è stato distrutto, *allora* è stato distrutto anche l'articolo 7 della Costituzione, per il quale i rapporti tra Stato e Chiesa sono, appunto, «regolati dai Patti Lateranensi».

Perché, dunque, affermo che nell'84 il loro contenuto essenziale è stato distrutto?

La sostanza dei Patti era costituita dal duplice principio che la religione cattolica «è la sola religione dello Stato» e che «l'Italia riconosce la sovranità della Santa Sede», cioè l'esistenza, prima rifiutata, di uno Stato pontificio. Sennonché la cosiddetta «revisione» dei Patti, del 1984, dichiara che non è più in vigore il principio della religione cattolica «come sola religione dello Stato italiano». Non è cosa da poco. Non si tratta di una semplice «modificazione» dei Patti; viene abbattuto uno dei due pilastri che li sorreggono: l'Italia non è più uno Stato cattolico. Pertanto i Patti non solo vacillano, ma crollano, restano distrutti, non ci sono più. E invece il testo della nostra Costituzione continua, imperterrito, ad affermare che i rapporti tra Stato e Chiesa «sono regolati dai Patti Lateranensi», ossia da ciò che con la «revisione» del 1984 è stato buttato fuori dalla porta. Se volessimo tenerci in casa la «revisione» dell'84, bisognerebbe dire che il testo della Costituzione afferma il falso.

Si aggiunga che, poiché nell'84 non c'è stata «modificazione» ma distruzione e annullamento dei Patti, nell'84 è stata fatta valere impropriamente, ossia contraddittoriamente, anche la norma costituzionale, sopra riportata (art. 7, comma II), per la quale «le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimen-

to di revisione costituzionale» (cioè *non richiedono* la modifica del testo costituzionale). Non essendosi infatti trattato, nell'84, di semplici «modificazioni», ma di distruzione dell'essenza dei Patti, ne risulta che tale distruzione *richiede* un procedimento di revisione costituzionale. Ma questo procedimento non è mai stato effettuato: la distruzione dei Patti è stata camuffata e fatta passare come loro semplice «revisione» o «modificazione».

L'ambiguità dell'attuale rapporto tra Stato e Chiesa è una vera e propria contraddizione. È cioè contraddittoria l'attuale convivenza tra articolo 7 della Costituzione e «revisione» del 1984. Quest'ultima, infatti, negando che la religione cattolica sia la sola religione dello Stato italiano, e cioè annullando la sostanza dei Patti, smentisce l'articolo 7 della Costituzione, per il quale, invece, tali Patti «regolano» i rapporti tra Stato e Chiesa. Ma se la Costituzione è la legge suprema che giudica della legittimità o meno delle altre leggi, ne segue che la «revisione» del 1984 è anticostituzionale. La riforma del Concordato si impone non perché sia richiesta da qualche schieramento politico, ma perché la forma attuale del Concordato è contraddittoria e quindi è priva di legittimità.

Per la Chiesa non è conveniente, oggi, approfittare esplicitamente di questa conclusione (per la quale essa potrebbe sostenere che, dopotutto, non è così chiaro, giuridicamente, che l'Italia non sia più uno Stato cattolico). La Chiesa preferisce giustificare la propria presenza nella società italiana col principio che una società non può vivere prescindendo dai valori cristiani – il principio, espres-

so da Tommaso d'Aquino, dell'armonia tra ragione e fede e pertanto tra Stato e Chiesa. Secondo tale principio tutte queste dimensioni sono autonome, purché ragione e Stato non siano in contrasto con la fede e la Chiesa. Una precisazione quest'ultima che, certo, distrugge la conclamata autonomia della ragione e dello Stato, ma che si presenta in un contesto – il Concordato e la sua revisione dell'84 – che consente di mascherare dignitosamente questa distruzione (o di proporla dignitosamente).

Tempo fa, l'allora cardinale Ratzinger aveva sostenuto la tesi *non* tomistica che la ragione non può con i soli propri mezzi dimostrare l'esistenza di Dio. Una tesi che invece non mascherava adeguatamente (dignitosamente) la convinzione che uno Stato e una ragione che vogliano essere autonomi rispetto al cristianesimo sono un fallimento. È sintomatico che, diventato papa, Ratzinger abbia invece di nuovo additato la concezione tomistica come la vera soluzione del problema del rapporto tra fede e ragione, tra Chiesa e Stato. È più adatta infatti a mascherare con un certo stile la pesantezza della tesi che ogni voce del mondo debba adeguarsi a quella della Chiesa.

6. BENE COMUNE E PROFITTO PRIVATO

«Il profitto è naturalmente legittimo nella giusta misura, è necessario allo sviluppo economico; ma il capitalismo non va considerato come l'unico modello valido di organizzazione economica».

Lo ha detto qualche tempo fa Benedetto XVI. Qualcuno potrebbe obbiettare che se il profitto, cioè lo scopo dell'agire capitalistico, «è necessario allo sviluppo economico», non si vede perché si senta il bisogno di indicare altri modelli validi di organizzazione economica, auspicandone peraltro l'attuazione. Ma sarebbe, questa, un'obbiezione fuori luogo. Il pontefice trae infatti una conseguenza del tutto corretta, servendosi di una logica su cui vado richiamando l'attenzione da molti decenni. Provo a riproporne il tratto centrale.

Se si crede nell'esistenza dell'agire cosciente dell'uomo, allora si deve anche credere che lo scopo di un'azione è l'essenza stessa di tale azione. Già Aristotele lo affermava nel modo più chiaro. Quindi se un'azione cambia il proprio scopo *l'azione stessa cambia* e solo in apparenza può sembrare la stessa. Come altre volte ho esemplificato, il mangiare quando si mangia per vivere è diverso dal mangiare quando si vive per mangiare. Lo stesso si dica del vivere.

Orbene, il capitalismo è un agire estremamente complesso che però, in ogni sua intrapresa, ha come scopo il profitto, non l'amore del prossimo. Da tempo la Chiesa, pur riconoscendo che «il profitto è naturalmente legittimo», lo condanna quando e in quanto esso voglia essere lo scopo della organizzazione economica. Il profitto è «legittimo» se si mantiene «nella giusta misura», cioè non come scopo di tale organizzazione, ma come *mezzo*, con cui quest'ultima realizza quello che per la Chiesa è lo scopo legittimo, ossia il «bene comune» della società. Il profitto è un mezzo per realizzare la carità cristiana, l'amore del prossimo.

Ma prescrivendo al capitalismo di avere come scopo il «bene comune» cristianamente inteso, la Chiesa gli prescrive di assumere uno scopo diverso da quello che costituisce l'essenza stessa del capitalismo, ossia gli prescrive di diventare qualcosa di diverso da ciò che esso è. Come ho sempre detto, lo invita ad andare all'altro mondo. Lo stesso invito che il comunismo, ovviamente con motivazioni ben diverse, ha sempre rivolto al capitalismo. In proposito i critici, soprattutto di parte cattolica, non mi sono mai mancati. Ma, ora, le surriferite espressioni di Benedetto XVI mi danno ragione – sia pure con una riserva di cui dirò tra poco.

Mi danno ragione. Infatti, se il capitalismo, mantenendosi nella «giusta misura», assume come scopo non più il profitto ma il «bene comune», allora il capitalismo, dice il pontefice, «è necessario allo sviluppo economico», ma è anche diventato un *diverso* «modello di organizzazione economica» che, chiosiamo, del capitalismo e del profitto conserva soltanto il nome – come del «vivere» (e del «mangiare») si conserva soltanto il nome quando, invece di vivere per mangiare, si mangia per vivere. E questo *diverso* modello economico è qualcosa di «valido», pretende di essere valido oltre alla validità che il capitalismo attribuisce a sé stesso. Giusto dire, quindi, che il capitalismo non è l'unico modello valido di organizzazione economica.

A questo punto sembra però che qualcosa debba essere chiarito (e siamo alla «riserva» qui sopra preannunciata). «Il capitalismo non va considera-

to» dice il pontefice «*come l'unico modello valido* di organizzazione economica». Ma – osservo – il capitalismo che la Chiesa riconosce «valido» e «necessario allo sviluppo economico» *non può essere* quello che assume come scopo il profitto (e che poi è il capitalismo vero e proprio), bensì quello che assume come scopo il «bene comune», e che appunto per questo è un diverso modello economico. A quale altro capitalismo «valido» si riferisce allora il pontefice, quando afferma che «il capitalismo non va considerato come l'unico modello valido di organizzazione economica»? L'impostazione del suo discorso, cioè, non avrebbe dovuto fargli dir questo, ma fargli concludere che l'*unico* modello valido di organizzazione economica è quello «necessario allo sviluppo economico», che è necessario solo in quanto ha come scopo il «bene comune». È l'economia cristiana. Anche l'unica scienza «valida» è quella cristiana, dice la Chiesa. Anche la politica. Anche l'arte. Ogni agire è «valido» solo se è cristianamente orientato.

Quella conclusione sarebbe stata, certo, molto cruda. Ma non era molto più cruda l'esortazione del pontefice, fatta quasi contemporaneamente ai politici cattolici, a «far sì che non si diffondano né si rafforzino le ideologie che possono oscurare e confondere le coscienze, e veicolare una illusoria visione della verità e del bene»? Se il pontefice ritiene (mi risulta che lo ritenga) che il mio discorso filosofico sia una di quelle «ideologie» e se i cattolici obbedienti alla Chiesa avessero la maggioranza in questo Paese, io dovrei smettere di farmi sentire. Poco male. Importante, invece, che, se

quella maggioranza si costituisse, anche la libertà di opinione e di parola andrebbe all'altro mondo. Fine anche della democrazia.

Fine di qualcosa, tuttavia, che la Chiesa – e lo dice a voce alta – non intende far finire. Ma si tratta di un'intenzione analoga a quella che dichiara di non voler far finire il capitalismo, ma solo quello che non si mantiene «nella giusta misura». Anche alla democrazia il pontefice potrebbe infatti applicare la stessa sequenza usata per il capitalismo e dire che «la libertà» è naturalmente legittima nella giusta misura, ed è necessaria allo sviluppo «politico» – dove però la giusta misura è data da una libertà non separata dalla verità cristianamente intesa; sì che l'unico modello valido di organizzazione politica è la democrazia che non assume come scopo la libertà senza la verità cristiana, ma quella il cui scopo è l'unione di libertà e di tale verità (dove il profitto non avente come scopo il «bene comune» sta alla libertà senza verità, così come il profitto avente quello scopo sta alla libertà unita alla verità).

Quanto ho detto non ha in alcun modo l'intento di sostenere che, *poiché* capitalismo e democrazia sono intoccabili, *dunque* la Chiesa ha torto. Ha l'intento di mostrare la conflittualità tra le forze che oggi guidano il mondo occidentale e che non sussiste soltanto tra Chiesa e capitalismo o democrazia, ma anche tra capitalismo e democrazia, tra società ricche e l'islam (che ormai si è posto alla testa di quelle povere), e, soprattutto, tra tutte queste forze, da un lato, e, dall'altro, quella che è destinata a dominarle tutte: la tecnica. Solo par-

tendo da questo tema si può evitare che le discussioni sull'«antipolitica» abbiano a nascondere il senso autentico della «crisi della politica» – che è crisi di tutte quelle forze e del loro conflitto.

7. VOLERE LA PACE*

Ormai sulla terra ogni conoscenza è diventata una *fede*; anche ogni conoscenza che guida la volontà, e che guida pertanto anche la volontà di pace; una *fede*: più o meno complessa, coerente, potente, consapevole di sé, ma pur sempre una fede. Anche la scienza moderna è fede.

Tuttavia il senso di ciò che viene chiamato «fede» si mostra solo in relazione al senso della «non-fede», cioè al senso portato alla luce dalla filosofia, in Grecia. La filosofia si rivolge a ciò che si mostra in modo così pieno e ineludibile da non poter esser negato – da «non poter essere altrimenti», dice Aristotele. I Greci chiamano «*epistéme* della verità» il mostrarsi di ciò che, non potendo essere altrimenti, è l'incontrovertibile. «Dio» è il contenuto centrale di ciò che si mostra all'interno dell'*epistéme* della verità.

Tutto ciò che non si mostra nell'*epistéme* della verità può essere altrimenti, è controvertibile, lo si afferma perché *si vuole* che ad esso competa ciò

* Relazione tenuta al convegno «Dialogo interculturale: una sfida per la pace», del 3-4 maggio 2007 alla Pontificia Università Gregoriana con la partecipazione di S.M. Khatami, ex presidente della Repubblica islamica dell'Iran.

che di esso si afferma. Tutto il resto è, appunto, fede, mito. In quanto sapere ipotetico, anche la scienza è fede e mito. La volontà stessa, in quanto tale, è fede: innanzitutto è fede di ottenere ciò che essa vuole.

Ormai sulla terra ogni volontà – anche la volontà di pace – è guidata dalle contrapposte forme della fede e del mito. L'*epistéme* della verità è tramontata. Dato il modo in cui ha compiuto il suo primo passo, il suo tramonto è *inevitabile*. (Ciò però non significa che alla cura per la *verità* e l'incontrovertibile sia precluso ogni altro cammino).

Il grande problema da affrontare, ma che qui lasceremo sullo sfondo, è che volere la «pace» facendosi guidare dalla fede significa volere la «pace» collocandosi nella dimensione della *guerra*. Ogni fede, infatti, vuole che il mondo abbia un senso piuttosto che un altro e quindi ogni fede si trova essenzialmente in contrasto con le altre forme di fede, che invece vogliono che il mondo abbia un senso diverso. Dialogando tra loro, o le fedi rinunciano a sé stesse in favore di una fede prevaricante, oppure non effettuano questa rinuncia, ma allora è inevitabile che alla fine esse si scontrino non solo sul piano del dialogo, ma anche sul piano dell'agire effettivo dei popoli e che alla fine prevalga la fede più potente.

I popoli lottano per la sopravvivenza e la potenza, facendosi guidare da differenti prospettive, cioè da contrastanti interpretazioni dei loro bisogni, da diverse forme di fede e di mito, appunto. Nel XX secolo il socialismo reale ha interpretato e guidato i bisogni dei popoli poveri (peraltro controllan-

doli e arginandoli); dopo la fine dell'Unione Sovietica il socialismo reale è stato sostituito, in questo compito, soprattutto dall'islam – anche se il cristianesimo e soprattutto la Chiesa cattolica non intendono rinunciare a tale compito.

All'interno del mondo islamico – ma non solo di esso – esiste un'ulteriore forma di lotta, dove, da un lato, il potere religioso intende servirsi del potere politico-economico per dar vita a una società islamica, dall'altro lato il potere politico-economico intende servirsi del potere religioso per rafforzare la propria consistenza nella competizione capitalistica planetaria. Questa ulteriore forma di lotta è presente anche nei Paesi occidentali, dove è gestita la ricchezza al cui godimento i popoli poveri vorrebbero partecipare.

Lo scopo di ogni agire stabilisce e definisce il senso e la struttura dell'agire; e, quando un agire che ha un proprio scopo diventa mezzo per la realizzazione di uno scopo diverso, tale agire diventa esso stesso diverso. Non c'è conflitto senza questa volontà di essere lo scopo di altre o addirittura di tutte le altre volontà.

Ma nemmeno ci può essere «pace» – là dove si crede nell'esistenza del «volere» e dell'«agire» – se una volontà non riesce a servirsi di tutte le altre, riducendole a mezzi del proprio scopo e cioè trasformandole. Il prevalere di una volontà sulle altre è il fondamento sia della «pace» sia della guerra. Già questa circostanza mostra quanto poco sia fuori discussione il senso della volontà. La lotta tra i popoli è comunque lotta per imporre

un senso della pace che riesca a subordinare a sé tutti gli altri e a costituirsi come il loro scopo.

Cristianesimo e islam sono volontà che, ponendosi in rapporto alla volontà politico-economica, sono innanzitutto in rapporto con la volontà in cui consiste la «ragione», quale è evocata a partire dal pensiero dei Greci – cioè come *epistéme* della verità – fino alla tecnica guidata dalla scienza moderna. La «ragione» ha consentito all'Occidente di dominare la terra.

Relativamente alla «ragione», cristianesimo e islam sono *in apparenza* molto divergenti; ma al di là delle apparenze e delle loro intenzioni esplicite essi sono sostanzialmente solidali.

Sin dal *Corano* l'islam afferma in modo esplicito che il proprio messaggio religioso è insieme la suprema legge politica, e quindi anche giuridico-economica, non solo del popolo arabo, ma dell'umanità intera. Ogni altro potere deve essere cioè un mezzo per realizzare il regno di Dio già qui sulla terra. L'islam è, esplicitamente, teocrazia. Intende esplicitamente esserlo.

La Chiesa cattolica, a sua volta, ha voluto realizzare in Occidente la teocrazia che pone il Dio di Cristo come guida dell'uomo; ma la Chiesa si è progressivamente scontrata con un potere politico-economico e una esperienza culturale che non hanno un corrispettivo nelle società islamiche e che anzi sono spesso riusciti a servirsi del cristianesimo e delle Chiese cristiane per realizzare i loro scopi specifici e di per sé non cristiani. Anche

per questo motivo la Chiesa cattolica dichiara oggi di volere, oltre alla propria autonomia sul piano religioso, anche l'autonomia della «ragione» e dello Stato. Non è forse del tutto esplicita la sentenza di Gesù, su quel che si deve a Cesare e a Dio? Non è forse, questa sentenza, la prova più evidente dell'autonomia che la Chiesa riconosce a Cesare, cioè allo Stato, e, da ultimo, alla «ragione»?

Indubbiamente, quando Gesù dice che si deve dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio, egli conduce la coscienza religiosa in una dimensione dove l'islam si rifiuta di entrare. Per l'islam è quel che è di Dio, ossia è la legge di Dio, ad avere il diritto di configurare la struttura e le leggi dello Stato e della «ragione»: date a Cesare quel che è di Dio; rendete Dio padrone di Cesare. Ma è proprio così lontano l'islam dal cristianesimo? oppure non bisogna forse dire che quel che nell'islam è esplicitamente affermato è presente anche nella sentenza di Gesù, sia pure in modo implicito?

Chiediamoci ancora una volta: quando Gesù afferma di dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio, pensa forse che a Cesare si possa dare qualcosa che sia *contro* Dio? Può forse spingere gli uomini a fare qualcosa che sia *contro* Dio? *Certamente no!* Dunque, per Gesù, quel che si dà a Cesare non può contrastare quel che si deve dare a Dio, non può contrastare la legge di Dio, cioè deve essere *in accordo* con tale legge. Le leggi dello Stato non possono contrastare, ma devono accordarsi con la legge di Dio, ossia con le leggi

che appaiono divine agli occhi di Gesù e, oggi, agli occhi della Chiesa.

Ma questo significa che quel che si dà a Cesare deve essere qualcosa di *cristiano*. Qualcosa di cristiano – giacché non solo non può essere qualcosa che sia contro Dio, ma non può essere nemmeno qualcosa di *indifferente* o di *neutrale* rispetto alla dimensione cristiana e alla dimensione non cristiana. L'indifferenza lascia la porta aperta alla negazione del cristianesimo, è in una condizione di *libertà* rispetto alla «verità» che il cristianesimo intende annunciare – e la Chiesa cattolica rifiuta quella «libertà senza verità» (cioè senza verità cristiana) che caratterizza la democrazia semplicemente procedurale del nostro tempo.

Ma se Gesù e dietro di lui la Chiesa pensano che a Cesare non si debba dare né quel che è contro Dio né quel che è indifferente rispetto a Dio, *allora Gesù e la Chiesa pensano che Cesare debba essere cristiano* e cioè che le leggi dello Stato debbano essere cristiane. E poiché non possono esistere leggi dello Stato la violazione delle quali non implichi una sanzione, ne viene che la violazione delle leggi cristiane dello Stato richiede una sanzione terrena, ossia già qui sulla terra, prima ancora che nell'aldilà. Le leggi di Dio guidano lo Stato anche per Gesù – e anche se Gesù non lo dice esplicitamente. Ma appunto in questa guida consiste ciò che viene chiamato «teocrazia». La teocrazia appartiene all'essenza della religione anche se i rappresentanti della religiosità più evoluta sono in perfetta buona fede quando dichiarano di voler rispettare l'autonomia dello Stato e della ragione.

Ma la teocrazia è anche un tratto essenziale della grandezza dell'esperienza religiosa.

Nei Paesi islamici la teocrazia è viva e in vari modi sfida il mondo democratico-capitalistico-cristiano; nelle democrazie occidentali la Chiesa, anche senza rendersene pienamente conto, tenta dove può di far valere la propria anima teocratica; ma, come si è già detto, il cristianesimo è da tempo impegnato in una grande lotta – sconosciuta alla cultura islamica – contro l'esperienza pratico-culturale dell'Europa moderna, ormai diffusa su tutto il Pianeta – ormai diffusa, questa esperienza, anche in quel mondo islamico che ha adottato la tecnica occidentale illudendosi, insieme alle altre forme della tradizione occidentale, di potersene servire per trasformare il mondo nel regno di Dio.

Certo, l'islam concepisce il regno di Dio in modo diverso da come esso viene concepito dal cristianesimo; ma in entrambi i casi si vuole la signoria di Dio sul mondo – di un Dio che oltre ad essere il Dio della Bibbia è anche illuminato, sia nella cultura cristiana sia in quella islamica, dai tratti fondamentali della filosofia greca, cioè dall'*epistéme* della verità. Avicenna (Ibn Sīnā) e Tommaso d'Aquino sono simmetrici nel rivendicare l'armonia tra la loro fede religiosa e la ragione, che per essi coincide con la ragione greca.

Inoltre, la teoria, sostanzialmente comune ad Avicenna e a Tommaso, che una filosofia che smentisca la fede è una falsa filosofia è la traduzione, sul più ampio piano della ragione, del modo in cui, per Gesù, ci si deve porre in rapporto a Cesare e a Dio. Infatti, se a Cesare non si deve dare quel che è contro Dio, allora, quando Cesare è contro Dio, esso è un Cesare falso, uno Stato che è in contrasto col vero Stato: è un Cesare falso così come una filosofia che sia in contrasto con la «Rivelazione» è una falsa filosofia.

Anche alla filosofia si deve dare quel che è della filosofia e alla fede qual che è della fede – *purché* alla filosofia non si dia quel che è contro la fede (o che è indifferente alla fede). Anche la filosofia, e in generale la ragione, come lo Stato, deve essere filosofia cristiana, o islamica; ragione cristiana, o islamica.

Cristianesimo e islam non sono dunque semplicemente due forme diverse e contrastanti di civiltà (non danno luogo a uno «scontro di civiltà»), ma affondano le loro radici nello stesso terreno, cioè appartengono entrambi al grande passato dell'Occidente, *cioè della stessa civiltà*. Cristianesimo e islam sono certamente in contrasto; ma questo loro contrasto è la superficie di un contrasto radicalmente più profondo, dove cristianesimo e islam *stanno dalla stessa parte*, si trovano a combattere il comune nemico mortale, cioè l'Europa moderna sebbene, a un livello ancora più profondo, un'«intima mano» unisca l'Europa moderna al cristianesimo e all'islam.

Il pensiero e l'azione dell'Europa moderna culminano infatti nella consapevolezza che *tutto* ciò che Dio vorrebbe che gli fosse dato è in contrasto con ciò che è necessario dare alla «ragione» e allo Stato. La «modernità» autentica è la consapevo-

lezza che se Dio esistesse non potrebbe esistere il mondo – la consapevolezza sulla quale si riflette troppo poco anche perché essa tende ancora a nascondere la propria potenza concettuale.

A differenza del cristianesimo, l'islam non si è confrontato con la «modernità» e si è fermato al passato; il cristianesimo ha sperimentato questo confronto e ha tentato e tenta tuttora di mostrare che solo da sé stesso e da questo passato può provenire quella salvezza dell'uomo, che include anche la pace sulla terra. E tuttavia anche il cristianesimo si confronta con l'aspetto esteriore della «modernità», lasciandosi sfuggire l'autenticità di essa – l'autenticità che certo non si riduce alla formula con la quale è stata ora indicata.

Appare, da queste considerazioni, il peso decisivo dell'*essenza* della filosofia del nostro tempo – ossia il peso decisivo della potenza concettuale che solo raramente è portata alla luce dagli stessi protagonisti del pensiero filosofico degli ultimi due secoli. Tale potenza è ben lontana dal «relativismo» a cui spesso essa viene ridotta. Qui può essere indicata in modo del tutto inadeguato: dicendo che l'esistenza di un Dio eterno che domina il divenire del mondo riempie già da sempre con la propria presenza tutti gli spazi della realtà e rende pertanto impossibile quello stesso divenire di cui egli vorrebbe essere il signore. Vanificando il proprio servo (cioè il divenire) questo Dio Signore vanifica sé stesso. Ma quando il cristianesimo e l'islam (e l'intera cultura del nostro tempo) vorranno veramente confrontarsi con questa

struttura concettuale che, all'interno della fede nel divenire delle cose, è il loro vero nemico?

L'essenza della filosofia del nostro tempo ha un carattere decisivo perché, mostrando l'impossibilità di ogni Eterno che signoreggi il divenire del mondo, mostra l'assenza di ogni limite assoluto che possa frenare l'incremento tecnologico della potenza. L'essenza della filosofia del nostro tempo libera la tecnica dai limiti che le sono assegnati dalle forze che vogliono servirsi della tecnica come di un semplice mezzo. La tecnica, unita all'essenza della filosofia del nostro tempo, è cioè destinata a diventare lo scopo di tutte le forme di volontà che si illudono di servirsi di essa, cioè dell'indefinito incremento della sua potenza. Capitalismo, socialismo reale, democrazia, cristianesimo, islam sono stati e sono tuttora avvolti da questa illusione, ma è inevitabile che il loro scopo supremo finisca col diventare quell'incremento indefinito della potenza tecnica di cui vorrebbero servirsi per realizzare i loro scopi. Il compimento di questa tendenza è la *pax technica*.

Sul fondamento della fede che esistano forze capaci di trasformare, produrre, distruggere le «cose» e quindi anche quella «cosa» che è l'«uomo», il tentativo della tradizione filosofica di affermare l'Eterno, al di sopra o all'interno del divenire, è destinato al fallimento. È pertanto destinato al fallimento ogni sapere che in un modo o nell'altro, più o meno esplicitamente, dipenda da questa affermazione dell'Eterno. Anche ogni sapere di questo tipo diventa una fede; ed è inevitabile che questa fede abbia infine a cedere di fronte alla fede in cui con-

siste la tecnica del nostro tempo, cioè la dimensione filosofico-tecnologica, di cui si è parlato.

Tale dimensione è oggi la condizione indispensabile per realizzare sulla terra qualsiasi scopo e dunque è la condizione indispensabile della salvezza dell'uomo sulla terra. Le forze che si illudono di servirsi della tecnica come di un mezzo per realizzare i loro scopi sono quindi essenzialmente interessate all'indefinito incremento della potenza di tale mezzo; e se non vogliono soccombere di fronte alle forze antagoniste è necessario che non ostacolino il funzionamento ottimale di tale mezzo, ossia della tecnica. Ma quando ciò avviene è stato anche compiuto il primo passo del processo in cui lo scopo di tali forze non è più quello da cui esse sono inizialmente definite, ma, appunto, è la crescita della potenza della tecnica. Vogliono servirsi della tecnica per realizzare ciò che esse intendono per «pace» e finiscono con l'assumere come scopo la *pax technica,* cioè l'indefinito aumento della potenza, la forma più rigorosa e potente della volontà e della fede.

Concludo lasciando sullo sfondo quel che più conta, ossia che *se* la filosofia del nostro tempo e la tecnica sono destinate a prevalere sul passato dell'Occidente, questa prevalenza *non è l'ultima parola.*

L'ultima parola mette in questione *sia* il passato *sia* il presente della civiltà occidentale, cioè mette in questione la loro anima comune, ancora più profonda di quella che accomuna cristianesimo e islam.

La loro anima comune è il pensiero fondamentale, la fede più profonda della civiltà europea: che le cose del mondo, nella loro essenza, sono disponibili alle forze e alle volontà divine e umane che le producono e le distruggono. Sono così disponibili perché escono provvisoriamente dal nulla per farvi ritorno.

La fede in questa disponibilità delle cose alla loro produzione, trasformazione, distruzione non è forse il fondamento della volontà di produrle, trasformarle, distruggerle? E questa fede non è forse il fondamento essenziale di ogni guerra?

Pensare – come pensa l'intera civiltà occidentale e ormai l'intero Pianeta – che le cose del mondo diventano altro e propriamente sono ciò che esce dal nulla e vi ritorna per opera della tecnica divina e umana, non è forse pensare che le cose, e innanzitutto quella cosa che è l'uomo, sono di per sé stesse nulla – polvere destinata a ridiventare polvere? e questo pensarle e viverle come un nulla non è forse la violenza e l'uccisione originaria delle cose, infinitamente più radicale della violenza e della distruzione della vita che stanno sotto i nostri occhi?

E come è possibile dialogare per raggiungere la pace se la fede nella nullità originaria delle cose non è messa in questione?

E metterla in questione non significa forse mettere in questione l'essenza stessa del modo in cui l'uomo europeo è sinora vissuto sulla terra portando al culmine l'essenza di ogni forma preeuropea dell'esser uomo, ossia la fede nell'esistenza del divenir altro?

E, allora, non è illusorio andare in cerca della pace lasciando in vita il fondamento stesso della violenza, della guerra, della morte?

III
POSTILLE AL CAPITOLO II

1. ERESIA, UTOPIA, FILOSOFIA

L'intreccio di queste parole del titolo è ancora più profondo (e più ambiguo) di quello, già grandioso, che nel Rinascimento le ha unite. Già la parola «eresia» sorprende. Usata nella cultura cristiana per indicare una dottrina che si allontana dalla predicazione apostolica, «eresia» (*háiresis*) è parola costruita sul verbo *hairèîn*, che nell'antica lingua greca significa: «prendere una *cosa* trattenendola nel proprio ambito, e quindi togliendola via dal luogo in cui si trovava, sì che questo prendere è uno *scegliere*, avendo la forza di mandare ad effetto ciò che è scelto». Per il cristianesimo l'«eresia» è la scelta con cui si toglie via, alterandola, una *cosa* che appartiene al messaggio autentico di Gesù.

Ma prima di questo messaggio gli uomini vivono per millenni nel mondo del mito, che domina e regola la loro esistenza. E sei secoli prima di Cristo il popolo greco, per la prima volta, prende le

cose del mondo, togliendole via dal loro essere interpretate dal mito e le trattiene all'interno di una «sapienza» che non intende imporsi come abitudine sociale e istinto, ma per la sua «verità», cioè per l'impossibilità di essere negata non solo dalla mente dell'uomo, ma anche dal più potente e sapiente degli dèi. La «scelta» di questa sapienza, che è libera da tutto ciò che non sia la verità, è l'«eresia» da cui nasce la civiltà occidentale e che ben presto prende il nome di «filosofia». La verità si impadronisce delle *cose*.

La filosofia è l'eresia originaria. Il Rinascimento ripropone, rispetto al mito cristiano, l'atteggiamento originario della filosofia. Telesio, Bruno, Campanella sono appunto accusati di «eresia» e la società cristiana prende posizione rispetto ad essi in modo analogo a quello con cui la democrazia ateniese, ancora avvolta dal mito, condanna Socrate. Muoiono, Socrate e Bruno, per aver «scelto» di farsi guidare non dal mito, ma dalla verità.

Anche Tommaso Moro viene ucciso per lo stesso motivo. Egli è un santo della Chiesa cattolica. Ma la sua opera più celebre è intitolata *Utopia* – una parola da lui coniata per indicare che gli Stati esistenti, in particolare quello inglese, non sono ancora guidati dalla verità quale appare all'interno della sapienza filosofica. Solo se le leggi che guidano lo Stato sono leggi della verità lo Stato può esistere realmente e non in apparenza. Stati apparenti, quelli che appaiono nella storia. Non *stati*, ma *instabilità*. Come *stabilità* resa possibile dalla verità, lo Stato, ancora, non esiste, non ha ancora luogo, è ancora «senza luogo». Tommaso Moro vuole esprimere in

greco questo concetto, e conia la parola «utopia», che egli ottiene unendo *ou* («non») e *tópos* («luogo»): «utopia» è il non aver ancora luogo, da parte della stabilità del vero Stato.

Anche Campanella, e lo stesso Bruno, procedono nella direzione di Tommaso Moro. Ma tutti insieme guardano e ripropongono il modo in cui il pensiero greco – sin dal suo inizio, e, nelle forme più splendenti e potenti, con Platone – intende il rapporto tra la verità e lo Stato. La vera potenza e stabilità dello Stato richiedono che esso – la *pólis* – sia guidato dalla verità, non dai miti e dalle fedi, come invece di fatto accade, e che dunque l'essenziale «eresia» della filosofia, in cui la verità si manifesta, sia insieme la sua essenziale «utopia». Questo, l'intreccio profondo di eresia, utopia, filosofia. Scegliendo la verità come luce delle cose, ci si propone di dare un luogo, cioè di realizzare le cose della verità.

In questo intreccio, l'utopia non ha nulla a che vedere con la fantasia irrealizzabile. Si può dire che le stelle non si trovano in mezzo alle onde e alla sabbia – che tra le onde e la sabbia non c'è un luogo per le stelle –, e che tuttavia la loro luce guida naviganti e carovane. Si può dirlo. Ma in questo modo si perde di vista che la «Repubblica» di Platone – la *res publica*, la «cosa pubblica» –, lungi dall'esser rimasta «senza luogo», semplice fantasia irrealizzabile di un «filosofo», è divenuta invece la grande *pólis* in cui l'Occidente, e ormai l'intero Pianeta, consiste. Nell'eresia-utopia della filosofia viene alla luce, una volta per tutte, il senso della parola più semplice e essenziale (e più terri-

bile), il senso presente in ogni luogo, il luogo di ogni luogo, il *tópos* più decisivo per ogni pensiero e per ogni agire dell'Occidente: il senso della «cosa» come uscire dal niente e ritornarvi. La «cosa» è ciò di cui pertanto ci si impadronisce per dominarla. Non dunque – si diceva – «la guerra è madre di tutte le cose», ma «la "cosa" è la madre di tutte le guerre», giacché solo sul fondamento dell'apertura del senso che l'Occidente attribuisce alla «cosa» si possono sprigionare le forme estreme della volontà di potenza e di violenza. (Appunto per questo va detto, allora, che su tale senso della «cosa» si fondano, insieme, quelle forme e ciò che viene chiamato «identità europea»).

2. «NOI TEDESCHI SIAMO HEGELIANI»

Ai più interessa il loro mondo: salute, denaro, amore. Sono però spesso toccati, segnati, feriti da eventi che sorgono lontanissimi dal mondo che li interessa. Segnali che la storia mondiale manda ai singoli, perché si avvedano che il loro non è il vero e grande mondo, da cui, alla fine, non si può prescindere. Se non ci si muove e non si vanno a toccare le cose lontane, sono esse a venire a toccarci.

Queste affermazioni potrebbero essere un modo di introdurre, molto alla buona, ciò che Hegel ha pensato. Se stiamo ad esse, già da due secoli egli indicava quel che oggi è sotto gli occhi di tutti. Che cos'è, ad esempio, la tragedia delle «torri gemelle» dell'11 settembre se non una conferma

di quanto esse dicono? Quando ci chiudiamo in noi stessi crediamo di metterci al sicuro, ma non facciamo che voltare le spalle all'ondata di piena che sta per travolgerci.

Nonostante le riserve e le critiche, la «globalizzazione» è uno dei fenomeni più profondi e coinvolgenti del nostro tempo. Purché si scorga che in essa si rendono globali non solo l'economia, ma anche la tecnica e la guerra. Nelle due «guerre mondiali» del XX secolo è già in atto il processo che cova da millenni e che conduce alla «globalizzazione» del nostro tempo.

Da quanto abbiamo richiamato, si potrebbe concludere che il pensiero di Hegel è potentemente e tragicamente «attuale». Eppure la risposta non è così semplice.

Basta ricordare qualcosa che è così noto da indurci a non porlo più al centro dell'attenzione. Sì, non ci sarebbe stato il mezzo secolo di «guerra fredda», e la minaccia della distruzione della terra, se le società democratico-capitalistiche non avessero dovuto fare i conti col socialismo reale; non ci sarebbero stati socialismo reale, Unione Sovietica, Repubblica Popolare Cinese senza comunismo; non ci sarebbe stato un comunismo capace di diventare movimento mondiale senza Marx; e infine non ci sarebbe stato Marx *senza Hegel*. Ma ciò vuol dire che basta ricordare la sconfitta del socialismo reale e la vittoria del capitalismo democratico per concludere che il grande fiume, al centro della cui origine sta Hegel, si è prosciugato. Ma c'è dell'altro.

Dopo Platone e Aristotele, Hegel concepisce lo Stato come scopo dell'individuo. In Hegel questo

concetto raggiunge una forma estrema, perché nello Stato razionale che può realizzarsi in Europa dopo la Rivoluzione francese – e a ciò Hegel candida in particolare lo Stato prussiano – egli vede non una semplice costruzione umana, ma la stessa presenza dell'Assoluto, dello Spirito stesso di Dio nel mondo. L'aura divina, che prima della Rivoluzione francese circondava il Sovrano, è trasferita allo Stato. Che dunque sta agli individui così come la storia universale di cui si parlava all'inizio sta alla storia degli individui.

Il concetto cristiano di Provvidenza divina trova in Hegel una potente formulazione razionale, ma può portare anche a quella concezione ingenuamente assolutistica dello Stato che in Germania ha favorito l'ascesa del nazionalsocialismo e in Italia del fascismo. Giovanni Gentile non è stato fascista: è stato il fascismo ad essere gentiliano (quando ha voluto darsi una veste filosofica). E Gentile proviene in linea diretta da Hegel. Come, dunque, si può dire (con tutte le riserve del caso) che oggi lo stile filosofico hegeliano risulta perdente per la sconfitta del comunismo marxista, così si può dire (con riserve analoghe) che tale stile risulta perdente per la sconfitta delle dittature fascista e nazionalsocialista.

Si comprende, da quanto precede, perché si sia potuto dire che Hegel è stato l'ultimo grande filosofo cristiano. Ben lontano dal ritenere che il cristianesimo sia, per quanto grandioso, un semplice mito che la filosofia deve lasciarsi alle spalle, Hegel pensa che il cristianesimo esprima *in forma* intuitiva il contenuto essenziale della ragione, cioè la verità più profonda a cui l'uomo possa guardare: l'unità di Dio e dell'uomo, l'Incarnazione del Verbo, l'Unità degli opposti. Certamente luterano, Hegel; ma proprio per questo, animato dalla volontà di andare alle radici della fede cristiana. Sapere quale sia lo stato di salute del cristianesimo oggi è pertanto un altro modo di scorgere quale possa essere oggi la fortuna di Hegel. Che il mondo vada sempre più allontanandosi dal cristianesimo è innanzitutto la Chiesa cattolica ad avvertirlo e a dolersene. Un terzo motivo per dire che il nostro tempo si è portato lontano da Hegel. E altri motivi si potrebbero addurre. La crisi del pensiero hegeliano è la crisi dell'intera tradizione filosofica.

Eppure se ci si mantiene a considerazioni come quelle svolte qui sopra, si rimane alla superficie. Per scendere nel sottosuolo bisognerebbe incominciare a riflettere su questa affermazione di Nietzsche: «Noi Tedeschi siamo hegeliani, anche se non ci fosse mai stato uno Hegel, in quanto, contrariamente a tutti i Latini, attribuiamo istintivamente al divenire e allo sviluppo un senso più profondo e un valore più ricco che non a ciò che *è*». A questo istinto, che riconosce il massimo valore al divenire, Hegel ha dato la forma filosofica più alta. Divenire e sviluppo portano al di là di ogni limite, dunque *oltre* quel comunismo marxista, quell'assolutismo politico, quel potenziamento del cristianesimo che devono allo stesso Hegel gran parte della loro configurazione. Che cosa caratterizza il nostro tempo più di quel «divenire» e «sviluppo», di quel continuo andar oltre ogni risultato, che Hegel ha pensato con una profondità

da nessuno raggiunta prima di lui? Ingenuo credere che nel nostro tempo sia rimasto soltanto il cadavere del pensiero hegeliano. Ne rimane il carattere profondamente e potentemente antinomico: lo Sta-to assoluto è lo sta-re assoluto, mentre il divenire è, per essenza, la de-sta-bilizzazione di ogni stare – e quindi, innanzitutto, dello stare dell'Essere (Spirito) assoluto. Ma tutto questo significa anche che la contrapposizione di tedeschi e latini è sottesa da quella consonanza più profonda che è la fede nel divenire, essendo sul fondamento di questa fede che i latini (ma anche i tedeschi, e anche lo stesso Hegel) edificano il regno di quel che per essi è «ciò che è».

3. CHIESA CATTOLICA E FILOSOFIA

Alcuni popoli si sono ormai assicurati la capacità di sopravvivere. Hanno ricchezza e potenza. Tutti gli altri – i più – tentano di rendere meno incerto il loro futuro. Non possono farlo senza minacciare i privilegi dei ricchi e potenti. Lo scontro non è solo economico. Fame e sofferenza non sono soltanto fenomeni biologici. Sono *interpretate*, cioè vissute all'interno di una coscienza che denuncia l'origine della miseria. Durante il secolo appena trascorso, il comunismo, volendo liberare i popoli dallo sfruttamento capitalistico, è stato l'interpretazione più visibile (e più o meno in buona fede) della loro miseria. Con il crollo dell'Unione Sovietica l'interpretazione religiosa, cristiana e soprattutto islamica, si è posta alla testa delle rivendicazioni dei diseredati. E in modo ambiguo perché, in entrambi i casi, forze economiche intendono servirsi della religione e la religione dell'economia.

La religione è pertanto ridiventata uno dei tratti centrali dello stato politico-economico del Pianeta. E poiché il rapporto con la filosofia sta a sua volta al centro degli interessi del cristianesimo e soprattutto della Chiesa cattolica (qualcosa di simile avviene, sia pure in modi diversi e su scala ridotta, per la cultura islamica), è ingenua ogni riflessione sullo stato attuale del mondo che ponga la filosofia in seconda o terza fila. Hanno dunque un valore anche *pratico* – cioè economico-politico – le cosiddette «astrazioni» filosofiche che compaiono nel linguaggio della Chiesa e dei suoi pontefici.

C'è ad esempio un'oscillazione di grande interesse nella catechesi dell'attuale pontefice. E c'è in quest'ultima una critica al «relativismo» – ritenuto dalla Chiesa il suo più radicale avversario – che ha proprio i caratteri essenziali del relativismo che tale catechesi intende combattere.

Nel 1986 Giovanni Paolo II affida all'allora cardinale J. Ratzinger la supervisione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, dove si riafferma (con la *Humani generis* di Pio XII) che «la ragione umana ... con le sole sue forze e la sua luce naturale [può] realmente pervenire ad una conoscenza vera e certa di un Dio personale» (par. 37). Si tratta della ragione filosofica, e propriamente di quella che nel pensiero di Tommaso d'Aquino ha trovato, secondo la Chiesa, la sua più fedele espressione. Dopo

l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, che invitava alla riflessione su quel pensiero, la «filosofia neoscolastica» si è proposta in tutto il mondo di accogliere tale invito. In questo clima è sorta in Italia l'Università Cattolica.

Ma quando il cardinale Ratzinger espone la propria concezione teologico-filosofica scrive qualcosa di molto diverso. Ad esempio: «Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di voler ricostruire i Preambula Fidei con una ragione del tutto indipendente dalla fede» («Osservatore Romano», 1.11.1996, *La fede e la teologia ai nostri giorni*) – dove i «Preambula Fidei» sono, innanzitutto, proprio quella «conoscenza vera e certa di un Dio personale» a cui, secondo il *Catechismo*, la ragione umana «con le sole sue forze e la sua luce naturale [può] realmente pervenire».

È, questo di Ratzinger, un giudizio negativo nei confronti della filosofia neoscolastica, dunque di Tommaso e della *Aeterni Patris* (mai citata nel *Catechismo*). È anche vero che appena eletto papa, e ritornando nuovamente sui suoi passi, egli ha invitato a non dimenticare san Tommaso. Vorrei quindi invitare il pontefice a non liberarsi così alla svelta della filosofia neoscolastica e soprattutto di quella neoclassica di Bontadini. Un invito, questo, all'interno di un altro ben più ampio: che la Chiesa faccia seriamente i conti con la filosofia moderna e contemporanea.

Ratzinger rileva giustamente che il relativismo delle principali teologie da cui dissente – quella di J. Hick e di J. Knitter – è fondato sul criticismo kantiano, per il quale la conoscenza umana non

può conoscere la realtà in sé stessa – con gravi conseguenze per la fede cristiana. Bene. Ma basta questo per metter da parte Kant? Certo, esistono molte critiche a Kant, ma basate su prospettive – ad esempio l'idealismo – che la Chiesa non può accettare.

Infine, definito nel modo più rigoroso, il «relativismo» è la negazione che la ragione possa conoscere, in modo autonomo, qualcosa di incontrovertibile. Il relativismo dice che «la ragione umana non è per nulla autonoma» e «vive sempre in particolari contesti storici». Ma queste, tra virgolette, sono frasi di Ratzinger. Appunto per questo dicevo sopra che la critica rivolta dal pontefice al relativismo è essa stessa, in pieno, relativismo. Vado poi mostrando da gran tempo che il relativismo è il fenomeno di una potenza ben più radicale, di cui il pensiero filosofico del nostro tempo dispone. La si vorrà guardare in faccia una buona volta, questa potenza? E questo è un invito rivolto anche ai «laici».

4. LIBERTÀ E LAICITÀ

Secondo l'attuale pontefice lo Stato deve «aprirsi» alla «trascendenza» (cattolicamente intesa). Ma ai cattolici viene obbiettato che, sul piano politico, essi vogliono imporre il proprio modo di vivere a chi invece ne preferisce un altro. Si pensi, oltre che all'apertura alla trascendenza, al referendum sulla fecondazione assistita e all'atteggia-

mento della Chiesa su divorzio e aborto. Certo, su questi temi sono possibili leggi che, rispetto a quelle cattoliche, realizzate o desiderate, sono più rispettose dell'altrui modo di vivere. Ad esempio una legge (quale in Italia i cattolici avrebbero voluto) che proibisca a tutti il divorzio è meno rispettosa dell'altrui modo di vivere, di quanto non lo sia la legge attuale che lascia invece libero di divorziare chi lo voglia e libero di non farlo chi non lo voglia.

I cattolici possono però replicare che, nella misura in cui la questione riguarda il piano politico, allora, se esiste una maggioranza cattolica capace di far diventare legge dello Stato una convinzione ispirata alla dottrina della Chiesa, allora tale legge non solo è cattolica, ma è anche democratica. E possono aggiungere che in fin dei conti quasi tutte le leggi vanno incontro ai desideri della maggioranza deludendo le minoranze, cioè imponendo loro comportamenti da esse non condivisi.

Inoltre, sul piano dottrinale, i cattolici rivendicano, come il papa ha richiamato, la coincidenza tra le leggi da loro perorate in quanto cattolici e la morale naturale, quella che fa sentire la propria voce in ogni uomo. In questo senso si sono opposti all'uso dell'embrione come mezzo terapeutico. Ma, appunto, qui non siamo più sul piano politico; ed esiste chi a proposito di quell'uso la pensa diversamente. Si resta sul piano politico solo quando ci si chiede se una legge sia o no costituzionale. E una Costituzione come quella italiana non solo recepisce norme della cosiddetta morale naturale

(non uccidere, non rubare, non dire il falso), ma è ritenuta conciliabile anche con norme che, ad esempio quelle che regolano divorzio, aborto, manipolazione dell'embrione, ecc., non sono sentite dai non cattolici come azioni immorali.

Se intendono rimanere sul piano politico, i cattolici, tuttavia, possono sì sostenere il carattere democratico di leggi approvate da una maggioranza cattolica, che impongano anche ai non cattolici comportamenti cattolici, ma non possono negare che tali leggi siano «meno» democratiche di quelle che, all'interno delle norme costituzionali, lasciano ognuno libero di comportarsi conformemente alle proprie convinzioni. Se la libertà dei cittadini è un «bene», allora, proprio dal punto di vista politico, la libertà di tutti è – all'interno della legalità costituzionale – un «bene» maggiore della libertà di qualcuno. Certo, da parte sua la democrazia deve riconoscere la piena legittimità della volontà che voglia realizzare un «bene» *minore*.

Ma poi è la Chiesa a considerare la democrazia come un bene minore, cioè come una dimensione in cui sia lecito realizzare qualcosa che anche dal punto di vista del «bene» politico sia un «bene» minore. Rispetto a una società cristiana, la democrazia in quanto tale è infatti, per la Chiesa, un bene minore. Anzi, una democrazia in cui la libertà sia disgiunta dalla verità (cristiana) per la Chiesa è un male. Uno Stato totalitario, che assuma all'interno del proprio apparato normativo la dottrina sociale della Chiesa, fa vivere, secondo la Chiesa, una società migliore di una democrazia

che in nome della libertà volga invece le spalle alla verità cristiana.

La democrazia, infatti, non è una verità assoluta. Intendo dire che non solo la democrazia moderna non si fa portavoce di una verità assoluta, ma che questa sua stessa coscienza di non farsi un portavoce siffatto non intende sollevarsi nemmeno essa al rango di verità assoluta. Quando divenga pienamente consapevole della propria natura, la democrazia può diventare, sì, la forma più coerente di regime politico; ma rimane aperta la questione se nella società la politica debba avere l'ultima parola. Ed essendo questione aperta, la politica democratica non può essere verità assoluta.

Nelle *Prediche inutili* Luigi Einaudi scriveva, con grande accortezza filosofica, che «la democrazia è un mito», ossia non è una verità assoluta, perché la negazione della democrazia non è qualcosa di contraddittorio in sé stesso. Ma a questo punto, e per la stessa ragione, bisogna dire che anche il cristianesimo è un «mito»: la negazione di ciò che esso afferma non è infatti qualcosa di assurdo, ossia non è qualcosa di contraddittorio in sé stesso. Nella vita politica – italiana, europea, occidentale – democrazia e cattolicesimo sono dunque due miti che si affrontano. Carichi di sapienza, sì, ma miti. In questa situazione il loro scontro non è deciso dalla loro verità, ma dalla maggior potenza pratica che ognuno dei due sa sviluppare rispetto all'altro, ossia dalla loro maggior capacità di farsi ascoltare dalla gente.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (steso sotto la guida dell'allora cardinale Ratzinger) recita, al

n. 2242: «Il cittadino è obbligato in coscienza a non seguire le prescrizioni delle autorità civili quando tali precetti sono contrari alle esigenze dell'ordine morale, ai diritti fondamentali delle persone o agli insegnamenti del Vangelo». Quali siano quelle «esigenze» e quei «diritti» è però daccapo la Chiesa a volerlo stabilire e si tratterebbe di vedere la consistenza di questa interpretazione, che vincola i fedeli nella loro partecipazione alla vita pubblica. Comunque è chiaro che se è la Chiesa a stabilire quelle «esigenze» e quei diritti – che appartengono all'ordinamento statale – essi non sono autonomi ma dipendono dal magistero ecclesiale.

Ad aggravare la situazione c'è un *lapsus* interessante nel passo qui sopra riportato del *Catechismo*. Chi «è obbligato in coscienza a non seguire le prescrizioni delle autorità civili quando tali precetti siano contrari ... agli insegnamenti del Vangelo» dovrebbe essere, per la Chiesa, il credente. O anche i non credenti sono obbligati a non seguire le leggi dello Stato contrarie «agli insegnamenti del Vangelo»? Si pensa – si spera – che la Chiesa rifiuti questa seconda interpretazione. *Eppure* la speranza è delusa dal *lapsus* di cui dicevo, perché quel passo del *Catechismo* afferma proprio che è «*il cittadino*» – «il cittadino», non il «fedele», non il cittadino-fedele! – ad esser obbligato a non seguire le prescrizioni dello Stato che siano contrarie «agli insegnamenti del Vangelo». Nel *lapsus* affiorano le intenzioni più riposte della Chiesa.

5. «CESARE» E IL MALE MINORE

Da quando esiste, la Chiesa ha avuto a che fare con Stati autoritari. La democrazia è un fenomeno recente. Ma il dialogo tra Chiesa e Stato non può essere che un compromesso. Che nei Paesi dell'Est sovietico la Chiesa abbia collaborato con il regime comunista non deve troppo sorprendere. Se i nemici non dialogano, combattono ad occhi bendati. Questi, però – Chiesa e regime comunista –, sono nemici che hanno in comune alcuni tratti non secondari.

Assolutismo religioso, la Chiesa; assolutismo politico, il comunismo. La Chiesa si è sempre voluta servire dello Stato; lo Stato della Chiesa. Ciascuno dei due vuole che il proprio contenuto dottrinale e la propria forma di azione siano lo scopo della società. Ciò significa che, nella sua essenza più o meno nascosta, ognuno vuole distruggere l'altro. Non si tratta di una deviazione della «Chiesa di pietra» dalla «Chiesa dei santi». La Chiesa è dei santi proprio perché vuol distruggere quel che a suo avviso è l'errore. La «Chiesa di pietra» è figlia legittima di quella dei santi.

Gesù è il santo per eccellenza. Non vuole che a Cesare venga dato qualcosa che sia contro Dio (dunque vuole che Cesare non si opponga a Dio, e che pertanto le leggi dello Stato abbiano come scopo le leggi di Dio – del Dio di Gesù e, poi, della Chiesa). Dire che la Chiesa è assolutismo religioso non è «laicismo». La si offenderebbe *negando* che essa sia teocrazia. Nemmeno nei Paesi comunisti la Chiesa può aver voluto il comunismo, ossia un Cesare le cui leggi si opponessero a quel-

le di Dio. Se un membro della Chiesa l'avesse fatto, l'avrebbe fatto come nemico del cristianesimo. Va però anche aggiunto che, se nei Paesi comunisti la Chiesa ha avuto bisogno del compromesso col potere – come si è venuti a sapere –, non diventa forse più difficile sostenere che essa sia stata l'artefice del crollo del comunismo?

È l'ultimo caso grandioso, tale crollo, del tramonto ormai secolare, che è destinato a travolgere anche le forme superstiti di assolutismo, come quella religiosa e quella economica. L'assolutismo economico del paleocapitalismo, che si ritiene la forma definitiva di produzione della ricchezza, tende ad essere oltrepassato – e lo è già consistentemente sul piano teorico (Keynes, Schumpeter) – da una concezione «sperimentale» del capitalismo, dove si ammette la possibilità del fallimento della sperimentazione. E anche la Chiesa si trova a dover condannare, al proprio interno, le forme teologiche che in qualche modo ripropongono in senso «sperimentale» l'essenza religiosa.

La recente conversione della Chiesa alla democrazia è spiegabile in modo analogo al movimento del capitalismo nella stessa direzione. Già Max Weber rilevava la maggior consonanza – rispetto a quella con lo Stato totalitario – tra capitalismo e democrazia. Ma il vero motivo è che in effetti lo Stato totalitario è, per il capitalismo, un ostacolo ben più consistente della democrazia procedurale. Lo stesso accade alla Chiesa. Dall'Impero romano e dal Sacro Romano Impero in poi essa ha tentato di servirsi dello Stato e viceversa – e ha preferito alla democrazia, figlia dell'illuminismo,

lo Stato autoritario, dove l'assenza dell'opposizione rende più agevole il dialogo e il compromesso. I quali trovano uno dei loro fulcri nella tesi (ovviamente assente nello Stato sovietico) della fonte divina dell'autorità. Ma poi, in Occidente, la democrazia ha vinto.

Adottando la democrazia, Chiesa e capitalismo hanno sempre tentato di modificarla: la Chiesa, condannando in essa «la libertà senza verità», ed esigendo che la «verità» a cui la democrazia deve adeguarsi sia da ultimo la verità cristiana; il capitalismo, impedendo che la «solidarietà» abbia a subordinare a sé l'«efficienza»; anche per il capitalismo a «Cesare», ossia alla società, non si può dare quel che è contro «Dio», ossia contro il profitto privato.

Per la Chiesa il fine non giustifica i mezzi; ma è della Chiesa anche la dottrina della preferibilità del male minore. Forse in qualche Paese comunista minor male è stato dare provvisoriamente a Cesare qualcosa di quel che è contro Dio, sperando che da ultimo, davanti a Dio, egli avesse a inginocchiarsi.

6. FEDE E VIOLENZA

Giganteschi i problemi da affrontare perché la pace regni nel mondo. Ben più complessi quelli per capire che cosa sia la pace. A questo punto l'uomo «pratico» smette di leggere: vuole proposte «concrete», qui, ora. Tuttavia il mondo se ne

va per la sua strada: in nessun luogo il «concreto» può prescindere ormai da quanto accade sull'intero Pianeta e da quanto accadrà in un futuro anche non prossimo. Eventi come la globalizzazione economico-tecnologica, la disponibilità delle energie, lo «sviluppo sostenibile» sono irriducibili alla logica del «qui, ora». Inoltre la pace è intesa in modi contrastanti: la pace della democrazia o del capitalismo non è quella del cristianesimo o dell'islam. Quale scegliere? E come scegliere se non si sa che cos'è la pace? D'altra parte, quale forma di sapere potrà dircelo? Nel Convegno romano del 3-4 maggio 2007 (cfr. cap. II, par. 7) ho rilevato che ormai sulla terra ogni sapere e ogni conoscenza sono divenuti una *fede*. Non ci troviamo allora nella condizione in cui soltanto una fede potrà dirci che cosa è la pace?

Ma, si dirà, e la scienza? la scienza è fede?! Sì. Per avere potenza sul mondo, la scienza ha rinunciato da tempo ad essere «verità» – nel senso attribuito a questa parola dalla tradizione filosofica. La scienza è divenuta sapere ipotetico. Sa di non essere sapere assoluto («verità», appunto) – e in questo senso non è fede, ma dubbio. Tuttavia, per aver potenza sul mondo deve aver fede nella propria capacità di trasformarlo; ed è all'interno di questa fede che essa elabora, risolve o conferma i propri dubbi. La distinzione tra scienza e tecnica appartiene al passato, quando la scienza credeva di conoscere la «verità», e considerava la tecnica come «applicazione» di essa.

Certo, la fede scientifica è diversa dalla fede religiosa, dalla fede in cui anche l'arte consiste, ed è

diversa anche dalla fede nella quale in effetti consiste la «verità» a cui si rivolge la tradizione filosofica. Diversissime la complessità, coerenza, potenza, consapevolezza di sé delle varie forme di fede; ma ogni fede è la volontà che il mondo abbia un certo senso piuttosto che altri, ossia piuttosto di quelli voluti dalle altre forme di fede, o che gli si debba dare un certo ordinamento piuttosto che altri. Proprio perché ha questo carattere, ogni fede è irrimediabilmente in conflitto con ogni altra. Vuole imporsi su ogni altra, a costo di distruggerla. Afferma che il mondo è in un certo modo, non perché appaia l'impossibilità che esso sia altrimenti, ma perché, da ultimo, *vuole* che esso sia in quel modo. Nell'apparire di quella impossibilità consiste invece la «verità» a cui si era rivolta la tradizione filosofica.

Ma se la fede è questa volontà (anzi, la fede è la volontà stessa) e se tale volontà è una molteplicità di volontà contrapposte, allora la radice di ogni conflitto è l'esistenza stessa della fede. Senza fede non si può vivere, si ripete. Sì; ma questo vuol dire che la vita è nelle mani del conflitto, della guerra, della violenza. La volontà è guidata dalla conoscenza, si ripete – anche la volontà di pace. Sì; ma se oggi ogni «conoscenza» mostra di essere una fede (e, certo, si deve capire perché questo evento decisivo si sia prodotto), allora volere la pace facendosi guidare dalla «conoscenza» significa volere la pace collocandosi sin dal principio nella dimensione della guerra. E ottenere la pace sulla base della «conoscenza» in cui la fede consiste significa aver fede – soltanto fede – di averla ottenuta.

Sarà il «dialogo» – si ripete – a risolvere il problema della pace. Ma il dialogo può solo condurre a scoprire una base comune a certe fedi. Ad esempio cristianesimo e islam hanno in comune la Bibbia e la filosofia greca. Ma ciò che è specifico di una fede è anche ciò in cui essa più si riconosce ed è quindi per essa irrinunciabile. Dialogando tra loro, e pur scoprendo quanto hanno in comune, le fedi non possono rinunciare alla propria specificità in favore di un'altra fede. Se lo facessero rinuncerebbero a sé stesse. Lo vado dicendo da tempo (e in seguito Benedetto XVI ha ripreso questa tesi). Ma allora è inevitabile che alla fine, soprattutto quando vogliono che non una parte del mondo, ma il mondo intero abbia un certo senso piuttosto che un altro, esse si scontrino non solo sul piano del dialogo, ma anche su quello dell'agire effettivo dei popoli, e che prevalga la fede più potente.

Ho più volte indicato i motivi per i quali la tecnica, adeguatamente intesa, è la fede più potente. Le fedi si combattono, ma per vincere debbono affidarsi alla potenza maggiore oggi esistente sulla terra – la tecnica, appunto. E affidandosi alla tecnica ne riconoscono più o meno esplicitamente la primazia. In quanto voluta dalla fede più potente, la *pax technica* è la forma più potente della conflittualità.

Si sono mostrati alcuni degli ostacoli a cui va incontro ogni volontà di pace. Ma intanto, si dirà, qualcosa si deve pur fare per la pace! È, questo, il discorso che sempre è stato fatto. Non ha mai impedito i massacri e la violenza che accompagnano ogni momento della storia.

IV
COLPA, VOLONTÀ, DESTINO

1. MANGIARE DIO

Sin dall'inizio gli uomini interpretano il mondo e sé stessi. Per millenni il principio dello «stare ai fatti» è ignoto. Peraltro, la volontà di «stare ai fatti» è a sua volta un'interpretazione, in cui si crede che la fedeltà ai «fatti» sia l'autentico modo di porsi in rapporto col mondo. In ambito scientifico si riconosce ormai che i «fatti» stessi sono interpretazioni – sono «carichi di teorie», scrive K. Popper (dimenticando quanto Nietzsche aveva già detto in proposito). Interpretare il mondo significa avvolgere i «fatti» in significati che è l'uomo a conferir loro.

Sin dall'inizio l'uomo interpreta nascita e morte, unione dei sessi, fame e sete, cibo, guerra, pace, sogni. Prime grandi interpretazioni del mondo i miti e le religioni, dove il cibo e le bevande stanno al centro della scena. Quando l'uomo arcaico mangia e beve soddisfa certo un bisogno, prova

piacere. Ma interpreta il piacere come effetto della potenza elargitagli dal carattere *divino* del cibo e della bevanda. Nella religione vedica il «soma» è bevanda e insieme è lo stesso Dio-Re che dà forza perfino al più potente degli dèi, Varuna, e gli consente di uccidere il gigantesco serpente Vrtra che minaccia il mondo. Bevendo il «soma», i mortali raggiungono la «non morte», sono come dèi.

Si potrebbero richiamare molti altri esempi di questa interpretazione del cibo nelle grandi forme religiose. In ogni caso, per salvare il mondo e l'uomo, il dio deve diventare cibo. Ma per diventare cibo dev'essere smembrato e sacrificato. È la sorte di Osiride nell'antico Egitto, di Purusha e Prajapati nel brahmanesimo, di Tiamat nelle religioni mesopotamiche, di Ymir per i Germani, di P'an Ku in Cina. Anche la Bibbia e la religione greca evocano una situazione analoga. Ma attraverso un percorso che prevede il fallimento del tentativo dell'uomo di cibarsi di Dio.

Nel libro della *Genesi* il serpente dice: se mangerete il frutto dell'albero del bene e del male non solo non morirete, come invece Dio vi dice, «ma vi si apriranno gli occhi, e sarete come dèi». Se mangiare la mela è diventare «come dèi», la mela è, anche qui, il divino, il Dio. Per acquistare potenza bisogna impadronirsi della potenza del Dio; e diventare come dèi significa uccidere Dio. Agli inizi, l'uomo biblico mangia decidendo di uccidere Dio per ereditarne la potenza. Si può pensare che il testo biblico porti alla luce la violenza che si nasconde al fondo della volontà di mangiare il cibo divino. Il tentativo dell'uomo comunque

fallisce: questo Dio non si lascia mangiare e uccidere e caccia Adamo dal paradiso terrestre.

Per il cristianesimo l'uomo deve porsi in rapporto a Dio liberandosi dalla volontà luciferina di distruggerlo e sostituirsi a lui. Solo in questo modo il sacrificio di Cristo non appare come qualcosa di empio. «Sarete come dèi» dice il serpente. «Sarai come uomo» dice il Padre al Figlio unigenito. E ancora una volta la salvezza dell'uomo e del mondo richiede lo smembramento del Cristo e il suo diventare cibo, come appunto accade nell'eucarestia. L'uomo diventa «come Dio» perché è Cristo a volere che lo diventi. Quel che era empio come iniziativa umana diventa santo come iniziativa divina. L'uomo non si è forse così immedesimato al serpente da ottenere ciò che voleva – sostituirsi a Dio –, lasciando fare a Dio quel che a lui non era riuscito?

Anche la religiosità greca evoca un tentativo fallito dell'uomo di identificarsi al divino, che poi si risolve nell'iniziativa del divino – Dioniso – di identificarsi all'uomo. Per Omero, Erodoto e la grande lirica greca l'uomo è «ombra di un sogno», effimero, incapace di avvicinarsi agli dèi: meglio per lui se non fosse mai nato. Prometeo tenta di sottrarre agli dèi la potenza del fuoco per donarla ai mortali, ma anche il suo tentativo fallisce come quello di Adamo.

Dioniso è invece una divinità sostanzialmente estranea all'olimpo greco. Generato da Semole – «donna mortale» dice Esiodo – è fatto a pezzi dai Titani, che lo divorano. Ma Dioniso risorge. Le baccanti, sue sacerdotesse, sovvertono ogni ordi-

ne della natura e del consorzio umano e divino, dilaniano e divorano animali e esseri umani, perché nelle carni crude è presente il dio che muore e risorge, e fa continuamente morire e risorgere chi si unisce a lui. Ciò che è empio in Adamo e Prometeo diviene santo in Dioniso che si sacrifica e si dona agli uomini. Come Cristo.

Per vivere l'uomo deve avere potenza; e la trova là dove egli crede che essa sia: nella potenza suprema, cioè nella dimensione divina. E tenta di impadronirsene, immedesimarvisi, incorporarla, introiettarla, mangiarla, berla. Il tentativo riesce (Dioniso, Cristo) quando l'uomo non percepisce il divino così in alto da rendersi inaccessibile e inviolabile, come accade nel Dio veterotestamentario, nella forma non dionisiaca della religiosità greca e nelle religioni mesopotamiche, dove il divino – Lakhmu, Lakhamu, Tiamat, Kingu – è sì ucciso e smembrato dando luogo alle diverse parti del cosmo e all'uomo stesso, ma questo sacrificio non si traduce nella sua trasformazione nel cibo che consentirebbe all'uomo di unirsi al divino e di salvarsi dalla morte. Nemmeno il sovrano, nella civiltà akkadico-sumerica, può salvarsi dalla morte, nonostante il grandioso e disperato tentativo del re di Uruk, Gilgamesh.

Siamo così lontani, oggi, da queste interpretazioni del mondo? Si crede di sì. Ma è per essere potente che l'uomo vuole diventare Dio e, quando crede di riuscirvi, lo uccide e lo mangia. Per essere potente l'uomo deve voler diventare altro da quello che egli è. E, per volerlo, deve credere che il «diventare altro» non solo sia possibile, ma stia sotto gli occhi di tutti. Non si riuscirà mai a cogliere il Senso autentico della potenza e della violenza, se non si guarderà in faccia e non si metterà in questione questa apparente astrattezza e ovvietà del «divenir altro» – che peraltro sin dall'inizio si incarna nell'assoluta concretezza dell'unione dei sessi, del mangiare e del bere, del nascere, morire, uccidere –, questa apparente ovvietà che in effetti è il Controsenso originario ed essenziale.

Intanto si può osservare che nel *Genesi* la proibizione di mangiare il frutto che fa conoscere il bene e il male è accompagnata da una minaccia: Dio dice all'uomo che se disobbedirà sarà colpito a morte; «in qualsiasi giorno tu ne avrai mangiato, di morte morrai». Ma agli occhi dell'uomo questa minaccia può apparire come tale solo se essa gli mostra ciò che da lui è massimamente rifiutato, cioè solo se la morte minacciata è per l'uomo quel che soprattutto egli vuole allontanare da sé, e dunque è per lui il massimo *male*. E anche per questo Dio la morte è il massimo male dell'uomo: alla propria suprema proibizione fa corrispondere la suprema punizione, che è tale ai suoi occhi e a quelli dell'uomo. Il male è la morte, che Dio promette all'uomo che viola il suo comandamento e la sua proibizione; e dunque la conoscenza del male – e quindi del bene – è già posseduta dall'uomo ancor prima che egli, violando la proibizione divina, mangi dell'albero della scienza del bene e del male – ed è già posseduta anche la conoscenza del bene, che consiste nell'obbedienza

a Dio, per la quale l'uomo è reso libero dalla morte. Nel *Concetto dell'angoscia*, Kierkegaard dice di Adamo: «Quanto a ciò che egli può, non ne ha alcuna idea, altrimenti sarebbe presupposto ciò che segue da tale idea, ossia la differenza tra il bene e il male». Ma se questa affermazione di Kierkegaard reggesse, Adamo dovrebbe non aver sentito Dio che gli parla e il comando e la proibizione di Dio. Ma Dio gli ha parlato e con il suo comando e la sua proibizione gli ha precisamente detto «quanto egli può» essenzialmente, ciò di cui egli ha dunque l'idea essenziale. La «caduta» e la «colpa» dell'uomo – per la quale si riterrà necessaria alla salvezza di esso il farsi carne del Verbo e la morte di questa carne – si presenta come un controsenso. Anche all'interno di questo controsenso, comunque, è tenuto fermo il Controsenso originario ed essenziale della fede nel divenir altro, da parte delle cose, e della volontà degli uomini e dei divini che esse divengano altro.

2. COLPA E DESTINO

Che l'uomo sia segnato da una colpa originaria è affermazione costante della coscienza religiosa, che si presenta anche al di fuori dei controsensi con i quali tale coscienza intende spiegare l'irruzione della colpa nell'uomo. E la coscienza religiosa ha sempre creduto che se non ci si libera dalla colpa originaria è vano cercare rimedi per i mali del mondo – dolore, fame, guerra, morte. Il

nostro tempo rifiuta questa visione, ma essa allude, insieme nascondendolo, a qualcosa di più profondo, che ogni uomo, pur senza avvedersene, già da sempre esperisce, e che è la negazione del Controsenso originario, ossia della fede nel divenir altro delle cose.

Il pensiero filosofico ha spesso ritenuto che le cose più indispensabili alla vita siano insieme gli errori più profondi, e che la vita stessa sia deviazione, colpa.

Un pensiero, questo, che appare strano all'uomo moderno, ma che ha radici antiche. Poiché non si vive senza mangiare, la fame spinge alla guerra. Dopo il socialismo reale, oggi è l'islam a voler guidare gli affamati del mondo. Ma anche per l'islam la nostra vita incomincia con la colpa di Adamo: l'uomo mangia la mela che può farlo diventare Dio. Se questo cibo ha tanta potenza, l'uomo, mangiandolo, vuole mangiare Dio, identificarsi alla potenza divina.

A un certo punto l'uomo non si limita più a mangiare, ma interpreta la propria fame: crede che liquidi, vegetali, animali, corpi del nemico ucciso contengano forze superiori, divine e che dunque, mangiandoli e bevendoli, egli stesso possa diventare Dio, immedesimarsi alla potenza suprema del Dio. Il cibo nutre solo se è sacro. Nel nostro tempo il cibo è diventato «alimentazione», *routine* alimentare, e ci si rifiuta di credere che bere e mangiare possano mai diventare una colpa. Tuttavia si continua a crederlo nelle patologie alimentari, in progressiva espansione nei Paesi ricchi; e comunque il senso originario del mangiare

Dio permane nella volontà dell'uomo di appropriarsi della potenza suprema del nuovo Dio, la Tecnica. Ed è vistosa la permanenza del passato nel rito cattolico dell'eucarestia, dove viene mangiato e bevuto il corpo e il sangue di Dio.

L'uomo incomincia a vivere quando vuole diventare qualcosa di *diverso* da ciò che egli crede di essere. Si trova ad essere affamato, debole, angosciato: vuole essere *altro* da ciò che egli è, ossia vuole possedere le potenze che lo facciano diventare *altro* – sazio, forte, felice. L'esperienza religiosa esprime appunto questa volontà, e nelle sue forme più originarie: le forme del mangiare, del bere, dell'uccidere ciò che si mangia e si beve, dell'unione sessuale. Quando si uccide non si vuole soltanto produrre un vuoto – la semplice assenza dell'ucciso –, ma si vuole occupare il vuoto ottenuto, identificandosi alle forze che lo riempivano. Mangiare è uccidere; uccidere è mangiare. E anche l'unione sessuale, come il mangiare e l'uccidere, è voler diventare l'*altro*, a cui ci si congiunge per diventare «uno» – *ut unum sint*. Non si vive senza mangiare, uccidere, unirsi sessualmente.

L'esperienza religiosa vede la colpevolezza del vivere, ma in genere la rinvia a un tempo che precede la vita. In esso il Dio viene ucciso, o si tenta di ucciderlo, e tuttavia l'uccisione del Dio genera il mondo. Nel cristianesimo, dopo il tentativo fallito di Adamo, è il Verbo stesso di Dio che, morendo in croce, genera il nuovo mondo della salvezza, redento dal peccato. Perché il Dio possa esser mangiato non è forse necessario che innanzitutto sia ucciso, smembrato e reso cibo? La vita appare come colpa perché presuppone l'uccisione del Dio.

Noi oggi ci chiediamo: perché è colpevole uccidere un Dio che si lascia uccidere? Forse perché chi è ucciso soffre? Ma perché è colpevole far soffrire, se per vivere si deve far soffrire e uccidere?

Eppure, al di là di ogni esperienza religiosa, si fa innanzi qualcosa di essenzialmente più radicale intorno al senso autentico della colpa del vivere: così radicale da lasciarsi alle spalle le nostre convinzioni più profonde, e innanzitutto la più profonda e radicata di tutte, quella che le cose del mondo siano un diventar *altro*, e che noi viviamo perché vogliamo diventar *altro* da ciò che siamo, e vogliamo far diventar *altro* le cose e gli uomini. Si fa innanzi, infatti, il pensiero inaudito e spaesante, per il quale la «colpa» *autentica* del vivere è la volontà (presente anche nell'amore più tenero) che qualcosa divenga *altro* da ciò che esso è. Mangiare dèi e uomini, ucciderli, unirsi a loro nell'amore dei sessi è colpa perché in ognuno di questi gesti primari è presente il voler diventare e far diventare *altro* le cose, ossia è presente ciò che peraltro è la condizione fondamentale del vivere. La colpa autentica è la Follia che crede nel diventar altro delle cose, ossia crede in ciò che è sempre stato ritenuto l'evidenza suprema. Il pensiero inaudito, spaesante al quale ci stiamo rivolgendo è la Non-Follia, il destino.

Ma non è pazzia tutto quello che stiamo dicendo? Certo, è inevitabile che lo sembri. Ma non capita anche che quanto agli uomini (e agli dèi) sem-

bra pazzia sia in verità la suprema sapienza? Il pensiero inaudito e spaesante dice comunque – sentiamolo – qualcosa di assolutamente semplice (anche se profondamente nascosto): che se qualcosa diventa *altro* – ad esempio se l'uomo, mangiando, si identifica alla potenza che egli crede presente nel cibo –, allora l'uomo diventato *altro* da sé *è* altro da sé, è *altro* da ciò che esso è. Ma per essere *lui*, e non un'altra cosa, a diventare *altro* da sé, è necessario che egli, *restando sé stesso, sia insieme ciò che egli non è.* Questa è l'estrema Follia.

L'estrema Follia, che evita di apparire come tale ai propri occhi, davanti ai quali si presenta anzi come l'estrema evidenza e indiscutibilità, è la forma autentica e originaria della colpa di vivere – dice il pensiero inaudito. Una colpa, dunque, che è presente sia nella vita buona, sia nella malvagia. Il pensiero inaudito ritorce l'accusa che gli viene rivolta: vede la colpa e la Follia nella fede in ciò che per i mortali è l'evidenza suprema. E siamo proprio sicuri che questo pensiero non parli e non si faccia udire nel fondo di ciascuno di noi e non sia esso la suprema «voce della coscienza»?

Se l'uomo non si libera dalla colpa originaria, cercherà invano il rimedio dei mali – fame, guerra. Così, pensano le religioni. Ma così pensa sostanzialmente anche la filosofia della tradizione dell'Occidente. Il nostro tempo rifiuta invece questa visione. Eppure essa è l'immagine di un pensiero più profondo – del pensiero inaudito, diciamo (che non è un prodotto dei mortali o dei divini, sebbene stia al fondo della coscienza di ogni uomo, anche se non gli si presta ascolto).

I gesti più indispensabili alla vita – come il cibarsi – sono sentiti, già sin dall'inizio, come gli errori più profondi, la vita stessa è deviazione, colpa. Anche per Eraclito la vera morte è nascere.

Il diventar altro delle cose, e la conseguente volontà di farle diventare altro, è per il mortale la più indiscutibile delle «evidenze». Ma ora stiamo dicendo che il «pensiero inaudito» se la lascia alle spalle – ne vede cioè la follia. Vede che la suprema «evidenza» è la suprema follia: al di là di ogni sapere del mortale, la «colpa» autentica del vivere è imputabile proprio a ciò che ai mortali sembra l'assenza di colpa, ossia al volere che qualcosa divenga *altro* da ciò che esso è. Il mangiare, l'uccidere, l'unione dei sessi è colpa – dice il pensiero inaudito – perché sono un voler diventare e far diventare altro le cose, e questa volontà è la stessa condizione fondamentale del vivere. E la «colpa» autentica è la follia estrema. Il linguaggio lo ha indicato prima in un modo che non poteva che essere indeterminato e astratto. Si è detto: se si crede che qualcosa diventa *altro* – ad esempio che l'uomo diventa cenere (o Dio) –, allora si crede che egli, diventato *altro* da sé, *è* altro da sé, è *altro* da ciò che esso è. Ma se è *lui*, e non un'altra cosa, a diventare *altro* da sé, e, diventatolo, ad essere, *lui*, l'altro, è necessario che egli, diventando altro, *resti sé stesso*, e pertanto *sia, insieme, ciò che egli non è*; è necessario che, restando uomo, sia insieme cenere (o Dio). Se infatti, diventando altro, non restasse sé stesso, non sarebbe *lui* a diventare altro, ma, semplicemente, incomincerebbe ad

esistere un che d'altro da lui – un incominciare, questo, che non sarebbe il diventar altro *da parte di qualcosa* (ossia da parte di quel qualcosa che, nell'esempio, è l'uomo). E credere tutto questo non è forse la follia estrema, la colpa in cui peraltro ci si trova in ogni momento della vita?

L'estrema follia, oltre che colpa originaria, è anche l'essenza del dolore, perché c'è dolore solo se, da un lato, c'è la volontà di strappare le cose da sé stesse, per farle diventare altro da sé – e innanzitutto il dolore proviene dalla convinzione che le cose, di per sé stesse, si strappino e si allontanino da sé stesse – e dall'altro lato il dolore proviene dall'ignoto e dall'oscurità che inevitabilmente avvolgono l'altro a cui la cosa perviene e a cui si identifica, perdendo sé stessa. E il dolore è estremo, appunto perché è necessario che le cose, diventando altro, rimangano sé stesse nel proprio altro, cioè siano presenti nel loro squartamento – rimangano in ciò che le ha distrutte.

Dice Eraclito: «Come si può sfuggire a ciò che non tramonta?». E che senso ha cercare il rimedio dei mali, se il senso autentico della follia e della colpa non viene alla luce? Ma ora, questa domanda e la risposta che le corrisponde sono abissalmente lontane da ciò che esse significano nel pensiero religioso e nel pensiero filosofico (anche perché la colpa di cui stiamo parlando non è una «prova» a cui segua quindi il «premio» o il «castigo», ma è un evento inevitabile). Se l'estrema follia è la convinzione che le cose (della natura e dell'anima) siano un diventar altro, allora la non-follia è l'apparire dell'impossibilità del loro diventar altro, ossia è l'apparire della loro eternità. La non-follia è il destino dell'essere.

Stiamo forse dicendo che, allora, si deve vivere non solo senza uccidere, ma anche senza mangiare, bere, unirsi sessualmente, e addirittura senza *volere* alcunché – visto che il volere è, sempre, volontà che qualcosa divenga altro da sé? Assolutamente no! Anche ogni «comandamento» – come il comandamento di non uccidere – è una forma di volontà, ossia di omicidio e di enticidio. Si sta piuttosto indicando la necessità che la dimensione del volere *tramonti*, divenga un passato – ma non secondo il senso che il passare ha nella storia del mortale, dove il passare significa l'annientamento di ciò che passa, bensì nel senso indicato in *Destino della necessità* e che appartiene esso stesso al «pensiero inaudito», dove il passare non è il cessare del passato, ma il suo «compimento», ossia il *non continuare*, il *non prolungamento* della serie in cui il passato consiste.

3. OPPORSI AL DESTINO

Le religioni soddisfano i desideri più profondi dell'uomo. I miti gli dicono che può accostarsi e unirsi alle potenze supreme: possono salvarlo dal dolore e dalla morte e renderlo felice in un'altra vita. Dando ascolto a queste voci, per millenni e millenni l'uomo riesce ad anticipare qui sulla ter-

ra quella felicità, e a sopravvivere. Crede, ha fede in esse. Ma queste voci asseriscono, raccontano: non possono impedire che il dubbio si insinui e si faccia largo nella gran massa delle loro certezze. Il mito soddisfa il desiderio, ma è inaffidabile. La salvezza è il contenuto di un sogno. Nemmeno le religioni più evolute riescono ad uscirne.

Si fa avanti allora la ragione. Intende mostrare come il dubbio possa esser vinto. La storia breve della ragione: due millenni e mezzo. In essa, però, i criteri per accorgersi di ciò che è sogno sono andati sempre più perfezionandosi. E tuttavia il contenuto del sogno non è stato sostituito da una veglia altrettanto salvifica e beatificante. L'uomo ha voluto *vedere* – e, di assolutamente affidabile, ha visto soltanto l'assoluta precarietà della propria condizione.

Scienza e tecnica fanno sì prevedere, qui sulla terra, l'avvento del loro paradiso. Ma fanno anche capire che nemmeno questo paradiso può uscire dal sogno. Sanno che per quanto raffinate, le loro procedure razionali sono ipotetiche, fallibili. La condizione umana è precaria, perché precaria è ogni rassicurazione razionale della non precarietà dell'umano. Sia pure in modo diverso, la salvezza dal dolore e dalla morte continua ad essere qualcosa di sognato.

In questa situazione, i miei scritti indicano qualcosa che non può non sembrare esorbitante e velleitario. Può essere espresso con l'affermazione di Eraclito: «Sono attesi gli uomini, quando sian morti, da cose che essi non sperano né suppongono». Intendo: da cose che sono infinitamente «di più»

di ciò che essi desiderano, suppongono, sperano di ottenere; infinitamente «di più» di ciò verso cui vuole condurre la stessa speranza cristiana, e dunque «di più» di ogni «immortalità» e di ogni «resurrezione della carne» che a speranze di questo genere sono connesse – e infinitamente «di più» di ciò a cui lo stesso Eraclito poteva riferirsi. Siamo destinati a qualcosa che è infinitamente «di più» di tutto quanto il più insaziabile dei desideri può volere.

Ma il carattere esorbitante di queste affermazioni è ancora maggiore, perché quel che esse indicano non si presenta come il contenuto di un mito, ma come lo stare, in modo assoluto, al di fuori del sogno in cui rimane ogni mito e ogni forma della stessa ragione. In questo stare al di fuori del sogno non si tratta di «attendere» l'avvento dell'insperato: già ora, da vivi, gli uomini sono avvolti da una «veglia» assoluta che è infinitamente «più» radicale di ogni incontrovertibilità e di ogni procedura critica della ragione – dunque anche di quella delle scienze logico-matematico-naturali. È all'interno di questa «veglia assoluta» che si mostra la destinazione dell'uomo a cose che egli non spera né suppone. L'uomo non è ciò che il mito e la ragione gli fanno credere di essere, ma è lui stesso, nel profondo, ad esser questa veglia assoluta. In essa appare l'infinito allargarsi di sé stessa, cioè la sua Gloria; il suo accogliere tratti sempre più ampi del Tutto, ossia della Gioia che l'uomo, da ultimo, è.

Nei miei scritti tale «veglia assoluta» è indicata dalla parola «destino», costruita in modo analogo

a termini come *de-amare, de-vincere,* dove il *de* esprime l'intensificazione dell'amare e del vincere, sì che il de-stino è l'intensificazione estrema dello «stare», cioè dell'inamovibilità in cui consiste la «veglia assoluta». Il destino è l'apparire di ciò che è, ossia degli essenti. Nel destino appare che ogni essente è sé stesso e non diventa altro da sé, e dunque è eterno; e appare che il variare del mondo è il sopraggiungere degli eterni nell'apparire, ossia è la Gloria dell'inesauribile sopraggiungere della Gioia; e, insieme, nel destino appare che la negazione del destino è negazione di sé stessa, una freccia che, volendolo colpire, colpisce sé stessa. Il destino è il senso autentico della verità.

E, ancora, nel destino appare che l'uscire dal nulla e il ritornarvi non appaiono, ma appare il sopraggiungere di quegli eterni che sono il dolore e il piacere, la nascita, l'agonia. Il cadavere – gli eterni che sono «oltrepassati» quando tramonta l'isolamento della terra dal destino. Nell'isolamento della terra, la fede nel divenir altro porta alla luce la volontà di salvezza e di potenza. Nel suo significato essenziale ciò che viene chiamato «morte» è il divenir altro (ossia è l'impossibile); e da sempre i mortali hanno tentato di vincere la morte diventando altro da ciò che essi sono: uccidendo il Dio, come Adamo, o diventandone gli alleati, come Gesù. Hanno tentato di vincere la morte con la morte.

Certo, tutto questo, detto in questi termini, può sembrare un ennesimo mito che ripropone quanto la tradizione filosofico-metafisica dell'Occidente ha inteso essere: l'unità di quanto interessa

l'uomo e di quanto la ragione può dire – l'unità che non può essere realizzata né dalla coscienza religiosa né dalla configurazione che la ragione è venuta ad assumere nel nostro tempo. Ma quella tradizione è tramontata. Sennonché è proprio nei miei scritti che si mostra l'*inevitabilità* di tale tramonto, la quale va rintracciata in quella dimensione più profonda del pensiero filosofico del nostro tempo che questo stesso pensiero per lo più non riesce a raggiungere.

D'altra parte sin dal suo inizio la filosofia porta alla luce non solo l'istanza dell'incontrovertibilità, ma anche un senso radicalmente nuovo della salvezza: si tratta di salvarsi dal *nulla* da cui le cose del mondo sporgono provvisoriamente. Il mito prefilosofico non pensa il *nulla* e dunque non vede nemmeno che la morte è annientamento. Non vede il pericolo estremo e quindi non salva da esso. Pensando l'eternità del divino la tradizione filosofica crede che la salvezza dal nulla sia possibile. Ma se si sa scendere nella dimensione profonda della filosofia degli ultimi due secoli si scorge che qualsiasi Essere eterno è impossibile. Impossibile, quindi, anche ogni «verità eterna», incontrovertibile, definitiva. Ciò significa che sia la tradizione filosofica sia la filosofia del nostro tempo, sia l'intero passato sia l'intero presente della civiltà occidentale, e dunque, ormai, planetaria, hanno in comune il grande mito – la grande Follia – in cui il variare del mondo è inteso come l'uscire dal nulla e il ritornarvi, da parte degli essenti. (Il mito che dunque accomuna non solo gli amici e i nemici di Dio, ma anche, per quanto riguarda la

filosofia del nostro tempo, la cosiddetta «filosofia analitica» e la cosiddetta «filosofia continentale»). La volontà di salvezza – che è la stessa volontà di potenza – è la figlia di questo mito.

Ma è inevitabile che si *obbietti*: «Come può essere sostenibile un discorso che ritiene di essere l'unico a non appartenere al mito e alla follia? Il genio dell'uomo ha sempre fatto perno sul divenir altro delle cose; e proprio quel discorso, che pretende di smentire quel che l'uomo ha sempre pensato, e su cui si fonda tutto ciò che egli ha creato, dovrebbe esser l'unico detentore della verità?». Possiamo richiamare così la risposta a questa obbiezione – che peraltro è sempre stata rivolta ai filosofi e al «campo di lotte senza fine» (dice Kant) a cui essi hanno dato vita. Che esistano altre coscienze, oltre a quella che appare nel destino, è, originariamente, un problema, non una verità assoluta. Originariamente, è un problema che l'uomo sia una società di individui umani. Ed è un problema anche ciò che i linguaggi dell'uomo intendono dire. Li si interpreta; ma l'interpretazione non è una verità assoluta. È dunque un'interpretazione anche l'*esistenza* del dissenso rispetto al linguaggio che indica il destino – del dissenso che si esprime dunque anche nell'obbiezione che stiamo discutendo. È una interpretazione anche l'esistenza della storia, di cui prima si è detto, che conduce dal mito alla ragione. Che il genio degli uomini sia sempre rimasto al di fuori del destino, e abbia sempre agito secondo questa sua alienazione, è interpretazione, cioè qualcosa di problematico. Il linguaggio che indica il destino dovrebbe

propriamente dire: *se* c'è stato qualcosa come «mito», e *se* c'è stato qualcosa come «ragione», *allora* l'avvento della ragione esprime l'inaffidabilità del mito, e la esprime nel modo sopra rilevato.

Certo, al destino appartiene anche la necessità del suo essere presente in infiniti altri cerchi dell'apparire – e in questo senso gli appartiene l'affermazione che l'esser uomo è l'essere una molteplicità di modi di esser uomo, ossia è una «società». Ma poiché è sul fondamento del destino che l'esistenza di questa molteplicità viene affermata, allora, se si scopre che tale molteplicità è tutta o in parte un *dissenso* rispetto al contenuto del destino, tale dissenso e opposizione morde la mano che lo sorregge, nega ciò sul cui fondamento è affermata incontrovertibilmente la sua esistenza. Che esista il dissenso che si scandalizza o irride le esorbitanti pretese del linguaggio che indica il destino non è un fatto: è anch'esso un mito. Quando il destino mostra di essere presente in un'infinità di «coscienze» e mostra il loro dissentire dal destino, tale dissenso perde ogni verità. Che tale dissenso esista viene affermato infatti proprio in base a ciò da cui si dissente.

4. «PROSSIMO» E ANNIENTAMENTO

Quando incomincia la vita umana? quando finisce? cosa significa «vita umana», «uomo»? Pressoché assente, invece, quest'altra domanda: «Esiste l'uomo?». Certo, essa sembra paradossale,

un perditempo fuori luogo. Sanno tutti che un uomo è un corpo che agisce e si esprime, guidato da sentimenti e pensieri. Di uomini ne vediamo tanti ogni giorno. Ma a rendere umano un corpo sono quei sentimenti e pensieri, che però non si lasciano vedere, toccare, sperimentare, nemmeno nell'amore più profondo. Se ne deve *congetturare* il contenuto, l'intensità, la provenienza, la direzione. A volte si coglie nel segno; a volte no. Nella vita quotidiana, comunque, non ci si rende conto che l'*esistenza* stessa dei sentimenti e pensieri altrui, dunque l'*esistenza* stessa dell'uomo, è una *congettura*. Dell'uomo, dico, ossia del «prossimo» e di me stesso in quanto mi credo radicalmente legato al mio prossimo. Tanto poco «evidente», l'esistenza dell'«uomo», quanto lo è l'esistenza di «Dio». La filosofia lo sa da tempo – anche se una delle questioni più complesse è appunto il significato dell'«evidenza».

Che l'uomo, il suo esser «prossimo» *esista* è qualcosa di *voluto*. Ossia di *creduto*. Qualcosa di discutibile dunque. Si ha *fede* nell'esistenza dell'uomo; anche se nella vita quotidiana si crede (si ha fede) che certi esseri siano indiscutibilmente degli uomini. Esistono innumerevoli «conferme» di questa fede; ma che certi eventi siano «conferme» è daccapo una fede: come è soltanto una fede che i baci siano una conferma dell'amore, visto che si può esser baciati da chi ci tradisce.

Per Gesù il prossimo è chi viene amato («ama il tuo prossimo»); che quindi è prossimo proprio perché viene amato. Quindi è prossimo anche l'amante (il buon Samaritano lo è rispetto all'uomo

derubato), giacché se l'amore rende prossimo, cioè vicino, l'amato, anche l'amante si avvicina all'amato, gli si rende prossimo. Un essere è reso «prossimo» dall'amore, ma l'amare è il contenuto della «Legge», ossia di un «Comandamento»; e non si comanda quel che si ritiene «evidente». Al sole che splende nel cielo non si comanda di illuminare la terra, né a un albero si comanda di non essere una pietra. Se per Gesù il prossimo è l'amato-amante, l'amore è un atto di volontà (persino quando non si può fare a meno di amare); dunque anche per Gesù che il prossimo esista è qualcosa di voluto, creduto, è una fede da cui ci si può quindi allontanare. (Si può dire che il vacillare di questa fede stia all'origine del massacro che incomincia con l'uomo – ma lo si può dire stando all'interno di questa fede). Anche per Kant che certi esseri debbano essere trattati come prossimo è il contenuto della «legge morale», di un «imperativo», di un comando. È un dovere morale credere che il prossimo esista, non è la constatazione di un fatto indubitabile. All'inizio della vicenda dei mortali sulla terra tutto è per essi «prossimo» (e demonico): luce e suolo, acque, monti, cielo, stelle, animali e piante, vento, tuono, pioggia, lampo e, certo, anche questi esseri a cui oggi abbiamo ridotto l'ampio cerchio antico del «prossimo» e che chiamiamo «uomini». Ma questa riduzione non ha ancora fatto uscire dalla semplice fede, dalla semplice volontà che certi eventi siano il «prossimo».

L'esistenza stessa della vita altrui è un grande arcano e oggi, dimenticando tutto questo, si discute con convinzione per stabilire quando la vita altrui

incominci e quando finisca! Di più: si ritiene che non ci sia niente, o più niente, da dire intorno al significato dell'«incominciare» e del «finire» – e a questo punto l'inadeguatezza della riflessione tocca il fondo. Da essa non sanno liberarsi né scienza, o cristianesimo e altre forme religiose, né arte e filosofia. Si discute con convinzione per stabilire il momento dell'inizio e della fine di qualcosa – il «prossimo» e «io» stesso in quanto mi sento legato ad esso dalle radici – che potrebbe non esserci affatto.

Si può replicare dicendo che la cosa non è poi così scandalosa, giacché è lecito e tutt'altro che insensato discutere sull'inizio e la fine di qualcosa la cui esistenza è *probabile*; e che anzi è insensato ritenere che alle nostre certezze possa competere qualcosa di più della probabilità più o meno elevata, cioè quel di più che sarebbe la loro «verità assoluta e definitiva». Un «sogno finito»; svegliamoci. Ma – rispondiamo – è davvero finito? Sì, dato il modo in cui ci si è addormentati. No, se si riesce a scorgere che c'è dell'altro, che da sempre circonda quel sogno e quel risveglio e che è libero da entrambi. È stato comunque, quel sogno, grandioso: il sogno della «ragione». Se lo si dimentica, il risveglio è ben poca cosa, è un altro sogno. Il sogno della ragione evoca un sapere che stia al di sopra di ogni fede e di ogni volontà, un sapere che affermi che le cose stanno in un certo modo non perché si vuole e si ha fede che così stiano, ma perché esse stanno incontrovertibilmente così. Ma ci si vorrà accontentare del discorso (il discorso della scienza, di cui oggi la Chiesa si fida,

ossia in cui oggi ha fede) per il quale è «probabile» che l'«uomo» esista, è «probabile» che la sua vita incominci in un certo momento e in un cert'altro finisca?

Si dice che «ognuno di noi» sperimenta la morte del prossimo, non la propria. Ma poiché l'esistenza stessa del prossimo non è sperimentata, del prossimo non si può sperimentare nemmeno la morte (o la nascita). Si sperimenta il sopraggiungere di configurazioni via via diverse di ciò che chiamiamo «il corpo altrui», sino a quella, angosciante, che chiamiamo «cadavere» (e poi altre ancora, come gli scheletri e le ossa, che le feste e i riti arcaici mostrano di considerare ancora come «prossimo»).

Configurazioni via via diverse e, certo, sempre più terribili. Che tuttavia *non mostrano* quanto è più terribile e angosciante: l'annientamento delle precedenti configurazioni del corpo altrui. Il cadavere mostra sì qualcosa di orrendamente diverso dalla vita da cui è preceduto, ma non mostra l'annientamento di questa vita. Gli uomini hanno imparato che quando il cadavere compare sulla scena la vita da cui è preceduto non ha più fatto ritorno, e hanno pensato che questo mancato ritorno sia l'«annientamento» della vita. Non appare, non si fa esperienza dell'annientamento della «beltà» di Silvia («quel tempo della tua vita mortale, / quando beltà splendea / negli occhi tuoi ridenti e fuggitivi»), ma appare, dopo le configurazioni del tempo dello splendore di Silvia, il suo «chiuso morbo» e il cadavere. E l'annientamento non può apparire, perché quando si crede che le cose si annientino è necessario che si creda anche che

non se ne possa più fare esperienza, ed è quindi impossibile che l'esperienza mostri a quale destino siano andate incontro le cose che da essa sono uscite. Appunto per questo ogni vita e ogni cosa che dopo il proprio calvario esce dall'esperienza «può» *ritornare*. Se qui si potesse spingere fino in fondo il discorso, si dovrebbe dire anzi che «è necessario» che *ritorni*.

Sia la ragione, sia la fede (e innanzitutto la fede cristiana e delle altre due religioni monoteistiche) credono che l'annientamento delle cose e dei viventi (e il loro uscire dal niente) costituisca quanto di più «evidente» vi sia, di più manifesto, di più esperibile. Ma alterano ciò che si manifesta, gettano sul suo volto la maschera della morte-che-annienta, l'autentico «pungiglione della morte». La resurrezione dei corpi e della carne, annunciata dal cristianesimo, è certo un tratto della maschera: per risorgere, la carne deve essere diventata niente. La resurrezione è figlia legittima del pungiglione mortale. Eppure, sebbene profondamente sviante, quell'annuncio è una metafora del destino di ciò che, uscendo dalla manifestazione delle cose del mondo, non è diventato niente, ma, eterno, attende di ritornare, nella sua gloria.

5. L'«IO»

Un ampio insieme dei linguaggi storici mostra la *connessione* della parola «io» (e delle sue equivalenti semantiche riconducibili in altre lingue alla stessa radice – come ad esempio accad. *aku*, lat. *ego*, gr. *egô*, got. *ik*, ted. *Ich*, anglosas. *ic*, itt. *uk*, *ug*, fr. *je*, ecc.) alle parole che indicano «il più vicino» – il più vicino al parlante e per il parlante, ossia ciò che egli crede il più vicino. Uno dei passaggi lungo i quali le scienze glottologiche ritengono che si sia costituita quella connessione è la parola accadica *aga*, che significa «questo». La sequenza sarebbe: da *aku* («io»), attraverso *aga*, a *ego* – dove, dal punto di vista semantico e linguistico, *aga* corrisponde a *ecce* («ecco»). Ma tale sequenza non è temporale. Piuttosto, è all'inizio che compare il riferimento di *aga* al «questo» e all'«ecco», ed è da questo inizio che si biforcano *aku* e *ego*. Il parlante parla innanzitutto di ciò che gli sembra il «più vicino», ed è possibile che all'inizio il più vicino non solo abbia confini incerti, ma non sia nemmeno posto in relazione a ciò a cui è il più vicino. Nel più vicino spicca però, rispetto agli altri, il luogo dove più intenso appare il dolore e il piacere, e che quindi è, nel più vicino, l'ancor più vicino, e, insieme, ciò in cui il parlante vuole che il dolore diminuisca e cresca il piacere. Se si accoglie l'interpretazione in cui si afferma l'evoluzione del parlante, l'«io» come «coscienza di sé» starebbe al termine di un lungo processo in cui «io» all'inizio significa «questo luogo del dolore e del piacere, di cui si vuole, rispettivamente, lo svanire e la crescita». «Si vuole»: l'«io voglio» non c'è ancora, perché questo «io» è quella «coscienza di sé» che ancora non è apparsa nella fase iniziale del significato di *aga-aku-ego*, e non è ancora apparsa la distinzione tra il dolore e il piacere «mio» e

quello altrui. Quando il latino *hic*, la cui forma arcaica è *heic*, è pronunciato dal parlante per indicare quest'uomo qui che è lo stesso parlante, quella «coscienza di sé» e quella distinzione tra dolore mio e altrui sono invece già apparse. Ma è rilevante che anche *heic* e *hic* appartengano alla stessa formazione linguistica che conduce a *ego*.

Che in ampi settori delle lingue storiche il significato di *ego-aku* sia riconducibile ad *aga-ecce* – che *ego* significhi cioè, inizialmente, il «questo qui ora», cioè l'«ecce», l'«ecco», l'«hic-heic», in cui spicca la punta più acuminata del dolore e del piacere – è confermato dalla circostanza che nella lingua latina corrispondono a *ecce*, con lo stesso significato, i deittici *en* e *em*, forse collegati a *ecce* da una sua forma perduta **en-ce* e riconducibili a *me* (gr. *emé*, *mé*, sumero *ga-a-me-en*), forma obliqua di *ego*.

Inizialmente «io» significa: «ecco»; e «ecco» significa «quel che più preme» perché mostra la punta del dolore e del piacere. Ma sembra inevitabile che questo «premere» sia poi avvertito come ciò che a sua volta appartiene a quella punta, cioè appartenga o addirittura coincida con ciò che preme nel premere (appartenga o coincida col proprio contenuto); e che dunque appaia l'*identità* tra il premere e ciò che preme perché la sua punta è il più vicino. «Io» incomincia allora a significare questa identità – il cui contenuto, peraltro, continua per molto tempo a rimanere indeterminato, sfumato, oscillante. Nelle forme più evolute della riflessione sul senso dell'«io», dove l'io è coscienza di sé, l'autocoscienza mantiene tuttavia l'eco di quella identità, giacché l'autocoscienza è, appunto, la coscienza dell'identità tra sé e il proprio contenuto.

D'altra parte, l'idealismo considera l'autocoscienza come *risultato* di un lungo processo evolutivo. La *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel è l'esempio più rilevante di tale evoluzione. In questa prospettiva il viaggio verso l'autocoscienza è destinato al fallimento non solo se è il lungo viaggio descritto dalla *Fenomenologia dello Spirito*, ma anche se è il viaggio brevissimo in cui, dopo il lungo percorso, la coscienza si rivolge a sé e ha coscienza di sé. Infatti, se l'«Io» (l'autocoscienza) si produce («si pone») nel punto in cui il circolo dell'autocoscienza si chiude e l'«Io» incontra «sé stesso», ciò che l'«Io» incontra è, necessariamente, non «sé stesso», ma un «altro» da ciò che si fa innanzi e, non essendo ancora «sé stesso», è l'incontrante: è altro, appunto perché è qualcosa di incontrato, che all'incontrante non può apparire che come «altro».

Ciò significa che nel «punto di arrivo» la coscienza può scorgere quello stesso da cui è partita, solo se non c'è alcun viaggio, alcun movimento, alcun divenir altro che dalla coscienza conduca all'autocoscienza, e dunque alcun punto di arrivo; e cioè solo se l'«io» non è risultato, ma è originariamente la coscienza di sé.

È necessario che ciò da cui la coscienza procede appaia già come «sé stesso», anche perché altrimenti essa non procederebbe «verso sé stessa», avendo in vista sé stessa, avendo sé stessa come scopo del movimento circolare (appunto perché,

in tale movimento, il «sé stesso» si costituirebbe soltanto nel punto di arrivo e di compimento del processo), sì che il suo incontrar sé stessa non solo è impossibile per il motivo qui sopra indicato, ma anche perché, qualora si ammettesse la possibilità di quell'incontrar sé stessa, la coscienza incontrerebbe sé stessa *casualmente* – casuale essendo l'incontro con ciò che non si ha in vista, che non è lo scopo del movimento circolare.

Dunque, nemmeno l'«identità» tra ciò che, *in illo tempore*, essendo il più vicino, preme (mostrando la punta del dolore e del piacere), e ciò a cui esso preme può essere un risultato in cui i termini di questa «identità» appaiano appunto identici – quasi che il parlante, inviando la propria parola verso il più vicino vedesse l'identità tra la parola che nomina il più vicino e il più vicino. Il parlante non può trovare sé stesso in ciò di cui egli parla, anche se spesso – all'interno dell'interpretazione in relazione alla quale ha senso parlare di «*in illo tempore*» – il parlante ha fede, vuole scorgere l'identità tra la propria parola e la cosa di cui la parola parla; così come spesso egli crede, ha fede, vuole che il più vicino che preme sia o appartenga a quello stesso a cui il più vicino preme. Nella storia del mortale l'«io» è un voluto, un creduto. Si ha fede di essere un «io», e tale fede non ha verità – anche quando questo «Io» si chiama «appercezione trascendentale».

Esistono teorie intorno al significato della parola «io» ed esiste la presenza di questa parola nel linguaggio quotidiano, con i molteplici significati che essa vi assume. Si tratta di teorie filosofiche,

religiose, scientifiche (tra le quali quella linguistica), di quelle particolari teorie che si presentano anche in ogni opera d'arte, e, nel linguaggio quotidiano, degli innumerevoli intrecci che sussistono tra quelle diverse forme di teoria.

Ogni affermazione è una teoria più o meno complessa, che intende essere sé stessa, cioè affermare qualcosa e non altro. (Anche l'affermazione che intende affermare e insieme negare qualcosa intende essere sé stessa: non intende essere un'affermazione che esclude la negazione di ciò che essa afferma. Anche quando si dubita di qualcosa si afferma questo dubbio e anche questa affermazione intende esser sé stessa, ossia esclude di non essere l'affermazione di un dubbio). E perché si afferma ciò che si afferma? La nascita della filosofia è la volontà di rispondere a questa domanda. D'altra parte, anche se non esistessero né storia, né nascita e storia della filosofia, si potrebbe chiamare «filosofia» la volontà di rispondere a quella domanda – mostrando insieme che cosa significa «volontà», «domanda», «risposta», «mostrare», «significare», ecc.

La cultura filosofica, scientifica, artistica del nostro tempo mette in questione anche il senso che la cultura tradizionale attribuisce all'«io». Il tratto più caratteristico di questo processo consiste nel sottrarre all'«io» il carattere di «fondamento» del sapere, assegnatogli innanzitutto dalla filosofia moderna. La trasparenza dell'io a sé stesso, per la quale nella filosofia moderna l'«io» si presenta come la fonte di ogni sapere, sarebbe sottesa dall'oscurità dell'istinto, delle pulsioni dell'inconscio,

della materia, della vita, dell'agire sociale, della storia, dei rapporti economici, del linguaggio, del cervello.

Ma da dove procedono le teorie che affermano tutto questo? Da dove possono procedere se non dal fondamento che Husserl chiama «il mondo della vita» (e Heidegger chiama «il Dasein», e Hume «l'uomo»)? Questo fondamento non può essere che l'apparire del mondo. Se il mondo non appare, se cioè non appare la totalità degli essenti che appaiono, come può costituirsi una teoria o un'azione qualsiasi? E una qualsiasi teoria o azione non appartiene forse essa stessa al mondo che appare?

Tuttavia nel pensiero filosofico l'affermazione dell'apparire del mondo – e quindi il suo essere fondamento di ogni teoria e quindi di ogni teoria dell'«io» – è da ultimo un dogma. Per Cartesio il *cogitare* implica immediatamente il proprio *esse*. Ma perché si esclude senz'altro la negazione dell'esistenza del *cogitare*? (o del *Dasein*? o dell'«uomo»?). Se ci si appella all'«evidenza» del *cogitare*, perché questa «evidenza» non può essere negata? La mancata risposta a questa domanda riduce a un dogma l'affermazione dell'apparire del mondo – cioè l'affermazione di ciò che dovrebbe essere il «fondamento» di ogni teoria dell'«io». Non solo.

Questo apparire è inteso, dal pensiero filosofico, come l'apparire del *divenir altro* delle cose del mondo. Tale pensiero è sì capace di uscire dall'ingenuità con cui la religione, l'arte, la filosofia, l'agire degli individui e dei popoli voltano le spalle e si dimenticano del fondamento su cui crescono; e tuttavia, anche quando il pensiero filosofico esce da questa ingenuità, in esso rimane pur sempre viva e indiscussa la fede nella ulteriore *evidenza* della connotazione essenziale di quel fondamento: *il divenir altro* delle cose del mondo. Il senso dell'«io» resta così coinvolto nel destino del divenir altro. Quando ci si rende conto dell'*alienazione essenziale* che avvolge il *divenir altro degli essenti*, ci si rende anche conto dell'alienazione essenziale da cui è avvolto l'«io» dei mortali – dell'alienazione che sussiste anche quando si comprenda che l'«io» in cui consiste l'apparire dell'apparire del divenir altro non può essere il risultato di un movimento che conduca l'apparire dinanzi a sé stesso.

Si può parlare dell'apparire del mondo (ossia dell'apparire che sta al fondamento di ogni pensiero e di ogni agire dei mortali), solo perché tale apparire appare. E l'apparire dell'apparire intende essere l'apparire di sé stesso. È il senso fondamentale che l'«io» può assumere per il pensiero dei mortali. Tuttavia il mondo, il cui apparire appare, è il mondo del divenir altro. E non solo diviene altro, perché gli essenti del mondo divengono altro – e, a partire dai Greci, divengono dal nulla e vanno nel nulla –, ma anche perché l'apparire dell'apparire di tale mondo è dapprima un dirigersi al mondo e poi è un ritornare su sé stesso, raggiungendo in tal modo, inevitabilmente, qualcosa che, proprio in quanto raggiunto, è altro dal raggiungente, ossia è quell'alterità che non può essere l'esser sé, l'identità, in cui l'«io» consiste.

Se non ci si rivolge all'esser sé dell'«io» in cui

consiste l'apparire dell'apparire del mondo, ossia il fondamento di ogni pensiero e di ogni agire dei mortali, ogni riflessione filosofica, scientifica, religiosa, artistica sull'«io» è sospesa nel vuoto. Ma la riflessione sull'«io» imbocca la strada maestra solo se, da un lato, l'identità dell'apparire con sé stesso non è intesa come *risultato* di un movimento circolare dell'autocoscienza, ma come *originarietà* dell'identità dell'apparire dell'apparire e, dall'altro, solo se si fa innanzi il tempo opportuno perché venga alla luce la Follia della fede nel divenir altro – la Follia dell'*arrivare* a sé stesso e, per quanto riguarda gli essenti del mondo che appare, dell'*arrivare* ad altro da sé (ossia del divenir altro) e, arrivando ad altro, dell'essere altro da sé.

V
L'«INTIMA MANO» E IL DESTINO

1. L'APOCALISSE DELL'INIZIO, IL CASO, IL DESTINO

Da sempre l'uomo è distrutto dai suoi simili e dalla natura. E ormai ovunque la distruzione è pensata e vissuta come il processo che conduce nel nulla. Nei miei scritti, e come è stato richiamato anche in queste pagine, si mostra che questo senso della distruzione (e della produzione) implica che uomini e cose, di per sé stessi, *siano* nulla e che occorra una forza, naturale o divina, perché dal nulla essi possano sporgere provvisoriamente e ritornarvi.

Se questa convinzione si nasconde nel fondo dell'uomo, essa ormai è insieme dominante sulla terra e il suo volto *coperto* è *visibilissimo* – è l'«Apocalisse» che sta *all'inizio,* non alla fine dei tempi. Tale convinzione (volontà, fede) è l'omicidio, l'eccidio originario che poi, in certe sue forme, si affanna a porre rimedio alla propria violenza. La precarietà delle cose è la visibilità della copertura del volto dell'omicidio, ossia della persuasione che le

cose, in quanto cose, sono non cose, cioè nulla. Infatti, nessuno sarebbe disposto a riconoscere che le cose, ad esempio il sole, sia nulla. Ma chi oggi non è in fondo convinto che tutto è precario, destinato al nulla e che prima o poi anche il sole sarà annientato? I miei scritti indicano il legame che sussiste tra questa persuasione e l'eccidio originario, la persuasione che gli esseri siano nulla: l'*enticidio*, l'essenza autentica del nichilismo.

E se, pur non riconoscendolo, nel proprio fondo si è persuasi che di per sé l'uomo è nulla, e si agisce nella temperie di questa convinzione profonda, perché i più potenti, per sopravvivere, non dovrebbero distruggere i più deboli? Perché meravigliarsi se, anche per l'incuria dei potenti, la natura (acque, fuochi, venti, malattie) distrugge soprattutto i più deboli?

Nell'«Apocalisse» originaria (tanto più decisiva quanto più il suo volto non si mostra scoperto), uomini e cose sono stati deposti dapprima nel sepolcro del nulla. Poi, quando la morte irrompe visibile, arrivano i salvatori. Anche se sublimi, hanno gli stessi occhi dei necrofori. Di fronte alle devastazioni compiute dalla natura e dall'uomo contro sé stessi, che cosa può dire il «nostro» sapere, che non sia quasi sempre il tentativo di mascherare l'incubo in cui l'uomo pensa di essere per sé stesso un nulla?

Per il sapere del nostro tempo non vi sono forze divine a condurre le cose fuori dal nulla e a risospingervele. Il divenire del mondo è un gioco senza senso. È l'uomo a dare un senso al mondo, che di per sé non ne ha alcuno. Senza senso

morte e dolore, produzione e distruzione di uomini e cose.

In un celebre dialogo di Leopardi la Natura dice all'Islandese, che le parla in favore degli uomini: «Quando io vi offendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me n'avveggo ... come, ordinariamente, se io vi diletto o vi benefico, io non lo so». In me non c'è alcun senso, dice; siete voi a darmelo.

Di per sé, uscire dal nulla e ritornarvi è caso, caos. Per dominare nascita e morte l'uomo moderno costruisce progetti razionali (politico-economici, tecnico-scientifici, ecc.). Crede di constatarne il successo, ma, avvolti come sono dal caso, anche i successi della ragione non possono essere che casuali. Si stenta a riconoscerlo, ma è un caso sia che i concetti della scienza abbiano potenza sul mondo, sia che esista l'insieme di rigorose regolarità empiriche su cui si fondano le leggi scientifiche. Il dolore e la morte rimangono senza riscatto.

Le religioni (i «miti») intendono invece riscattarli. Soprattutto qui il cristianesimo fa sentire la sua voce. Ma la consolazione religiosa è affidata alla fede. Anche la fede è un voler dar senso al mondo. Nella fede religiosa il mondo sta dinanzi come di per sé provvisto di un senso divino. Ma anche al centro della fede religiosa domina l'incubo dove uomini e cose sono deposti nel sepolcro del nulla e devono quindi essere salvati.

Il cristianesimo è una grande variante della tradizione filosofica, per la quale, tuttavia, non la fede, ma la ragione mostra il vero senso che al mondo in quanto tale compete. Per la ragione (*epistė-*

me della verità), al di sopra e attorno al divenire del mondo esiste il vero Dio, l'Immutabile, che contiene tutto ciò che all'uomo sta a cuore. Questo grandioso tentativo di riscattare il dolore e la morte è fallito. Nella propria essenza (anch'essa per lo più nascosta, ma, a differenza di ciò che abbiamo chiamato «enticidio» e «nichilismo», essenzialmente *raggiungibile* e, sia pur raramente, raggiunta, dall'Occidente), il pensiero filosofico del nostro tempo riesce a scorgere che, se esistessero un Dio e una verità immutabile, non potrebbe esistere il divenire del mondo che pur ci sta davanti e ci attraversa – e, inconsapevole, ci «offende» e ci «diletta», come dice la Natura di Leopardi – e che l'Occidente considera come l'«evidenza» suprema. Anche la tradizione filosofica dell'Occidente appare alla fine come semplice volontà di dar senso al caos, al caso, alla nullità di ogni cosa.

L'uomo si dà da fare per sopravvivere; tenta soprattutto di dimenticare le radici dell'angoscia. Ma è inevitabile che un poco alla volta esse vengano allo scoperto. Per tutti. È questa l'ultima parola? Oppure l'ultima parola risuona nel profondo di ogni uomo, sommersa dalla volontà di dar senso al mondo? Limitiamoci a osservare, qui, che la volontà di dare un senso al mondo è una forma preminente della volontà di dominare il mondo. Così gigantesca e originaria che, nel racconto biblico, l'uomo si fa assegnare dal suo Dio il compito di assoggettare la terra, e Dio stesso è concepito, da tale volontà, come la Potenza che signoreggia tutte le cose ed è dispensatore di potenza alle sue creature (sì che Dio, l'Uomo, la Natura, e le

altre potenze della terra sono il modo in cui la volontà di potenza vede e concepisce sé stessa). La volontà non è una «colpa» in senso morale: essa è inevitabile (anche se destinata al tramonto). Essa si dispiega solo in quanto è la fede che le cose siano disponibili alla sua signoria.

Ma credere che uomini e cose siano disponibili al dominio, significa credere che essi siano sciolti da ogni legame che li unisca necessariamente al loro essere o li faccia dipendere da un Dio o da una verità immutabile. Il dominio richiede che le cose possano diventare altro e, al culmine di tale capacità – quando cioè la filosofia del nostro tempo scorge l'impossibilità di ogni immutabile –, richiede che le cose oscillino senza senso tra l'essere e il nulla e che l'unico loro senso sia quello ad esse imposto dal dominatore.

La volontà originaria è la «pro-vocazione» – la «chiamata» che separa la terra dal destino. Tutto ciò che accade di fronte ai mortali è la «risposta» del destino.

Ma c'è mai un momento della vita in cui chi domina possa dire: «Sì, questo è appunto ciò che volevo ottenere»? Già Socrate rispondeva negativamente. Proprio perché è l'omicidio e l'eccidio originario che pone gli esseri nel nulla, e proprio perché è volontà che le cose divengano altro, la volontà (umana o divina) vuole l'impossibile. La «risposta» alla «provocazione» è sempre *altro* da ciò che essa vuole – sempre altro anche quando ci si illude di aver ottenuto ciò che si voleva. E, in modo più o meno visibile, l'*altro* da ciò che si vuole è ciò che produce delusione, angoscia, dolore,

disperazione, morte. Ci si illude di ottenere. L'orrore della distruzione e della morte è la «risposta» all'incubo e alla «pro-vocazione» in cui la volontà consiste. Se la volontà in quanto tale (umana, divina) vuole l'impossibile (e solo per questo si può dire che essa è «malvagia»), le cose non sono disponibili alla sua signoria, cioè sono eterne, e la «risposta» alla volontà, per quanto orrenda, non è mai l'annientamento o la creazione delle cose. *Al di fuori dell'incubo* – al di fuori della follia della fede nel divenir altro – le cose (umane e non umane) non sono disponibili al dominio. Non sono un diventar altro. Cioè sono eterne.

Ma in quanto le cose sono eterne – tutte, e quindi anche ogni situazione, relazione, configurazione della sensibilità e della coscienza –, il mondo non è caos e non è nelle mani del caso. *Al di fuori dell'incubo*, la «risposta» alla «pro-vocazione» della volontà, per quanto orrenda, non è mai la creazione e l'annientamento delle cose. Appaiono le pire dove i cadaveri sono cremati, e la vita che li precedeva non appare più. Ma che non appaia più non significa che appaia il suo annientamento. L'apparire della cenere non è l'apparire dell'annientamento del bosco. La legna non è cenere. Proprio per questo non può nemmeno diventarlo. Non può diventare quel suo altro che è la cenere. *Al di fuori della follia della volontà* si fanno avanti gli eterni. Prima appare quell'eterno che è il verdeggiare del bosco, poi appaiono quegli eterni che sono le fiamme, poi appare la cenere. Quando gli eterni scompaiono (e ad esempio le fiamme non appaiono più come ora appare la cenere), es-

si rimangono nell'essere – vi sono da sempre e per sempre. Appunto per questo tutto può ritornare – e può sopraggiungere la terra che salva dal dolore e dalla morte (cfr. E. Severino, *La Gloria*, Adelphi, Milano, 2001).

Il destino che conduce nell'incubo della volontà e della morte conduce anche al di fuori dell'incubo. Dice Eraclito: «Attendono gli uomini, quando sian morti, cose che essi non sperano né suppongono». Si può prestare ascolto a questo detto solo se esso parla al di fuori di ogni volontà. E d'altra parte è necessario che il dolore, l'errore, la follia del nichilismo e dell'eccidio appaiano, e appaiano in carne ed ossa, perché in carne ed ossa appaiano la Gioia e la verità.

2. LA TORRE DI SILOE E IL CASO

Dio non abbandona i suoi figli nemmeno quando essi sono raggiunti dal dolore e dalla morte più atroci e immeritati. È l'insegnamento cristiano – che affonda le sue radici nella sapienza filosofica e in altro ancora. La filosofia stoica si era già espressa negli stessi termini che la Chiesa sin dal principio ha continuato a tener fermi.

Sin dall'inizio il cristianesimo respinge la simmetria tra dolore umano e punizione divina, tra colpa umana e dolore. I conti non si regolano in questa vita, ma nell'altra. (E i potenti e felici hanno trovato in questa dottrina cristiana molti motivi per rallegrarsi del loro stato). Nel *Vangelo di Lu-*

ca (13), a chi gli riferisce del molto sangue dei Galilei che Pilato aveva versato, mescolandolo con quello dei loro sacrifici, Gesù risponde: «Pensate voi che quei Galilei fossero peccatori più di tutti gli altri Galilei, perché hanno sofferto a quel modo? No, vi dico; ma se non farete penitenza, perirete tutti allo stesso modo. Oppure credete voi che quei diciotto, sui quali cadde la torre di Siloe e li uccise, fossero più colpevoli di tutti gli altri abitanti di Gerusalemme? No, vi dico». Come Dio non abbandona i suoi figli nemmeno quando dolore e morte li perseguitano nel modo più duro, così dolore e morte non sono il segno della colpevolezza di chi li subisce. Possiamo azzardarci a dire che il calvinismo, che vede nel successo mondano l'approvazione e la protezione di Dio, si è dimenticato di questo grande passo evangelico.

Che però lascia dubbiosi, perché, subito dopo, Gesù aggiunge: «Ma se non farete penitenza, perirete tutti allo stesso modo». Si resta dubbiosi, perché le parole di Gesù diventano ambigue. Infatti, se «chi non farà penitenza» – come dice Gesù – perirà nello stesso modo in cui sono morti coloro che non erano più peccatori e più colpevoli degli altri, allora i non penitenti sono colpiti dalla morte «nello stesso modo», cioè in quel modo angosciante e rovinoso, proprio perché sono colpevoli e peccatori – appunto in quanto non hanno fatto penitenza dei loro peccati. Sì che la morte colpisce in quel modo non soltanto coloro che non sono più colpevoli degli altri, ma anche coloro che invece si sono resi colpevoli non facendo penitenza – e la morte è già qui, sulla terra, punizione dei loro peccati. Questa contraddizione (o ingiustizia?) si complica, poi, perché se si può sospettare una qualche colpevolezza nei ricchi che fanno le loro vacanze nei Paesi dei poveri, i poveri – è ancora Gesù a dirlo – difficilmente li si può considerare come portatori di grandi colpe. «Beati coloro che piangono». Beati – dunque non colpevoli. E qui si nega daccapo che il pianto, il dolore, la morte siano punizione, giacché essi sono pianto, dolore, morte dei «beati». (Resta poi il fatto che le parole della Chiesa e del cristianesimo sono parole della fede; e la fede ha il dubbio nel proprio cuore, e il dubbio si fa strada, lasciando delusi).

Per la concezione filosofico-religiosa dell'Occidente, qualsiasi cosa accada, la Provvidenza non vien mai meno. Per la cultura del nostro tempo il mondo non ha invece alcun senso e quel poco che riusciamo a scorgervi siamo noi stessi a conferirglielo. Quale di queste due convinzioni tener ferma? Nessuna delle due. Perché entrambe, da ultimo, hanno la stessa anima. Ritengono entrambe, infatti, che l'uomo e le cose siano preda del nulla. E questo è impossibile. Che ci sia o no una Provvidenza a sorvegliare le prede è certo di grande importanza, ma è qualcosa di subordinato alla persuasione che le cose siano preda – preda del nulla. Se questa volta lasciamo da parte questo ordine di considerazioni, che peraltro abbiamo toccato nelle pagine precedenti, va aggiunto però che la prospettiva per la quale il mondo non ha senso ed è caso è il risultato inevitabile del pensiero filosofico del nostro tempo. Ben pochi sono in grado

di scorgere questa inevitabilità. Per cui, sì, è giusto affermare – come spesso si dice – che nelle tragedie naturali la «morte di massa» si presenta «all'insegna di una assoluta casualità»; ma si deve anche aggiungere che il problema incomincia a questo punto, cioè si tratta di vedere su quale fondamento si afferma l'assoluta casualità degli eventi e, in sostanza, del mondo. Si tratta cioè di sapersi avvicinare all'essenza della filosofia contemporanea, il cui peso decisivo nella storia della nostra civiltà consiste appunto nell'aver portato alla luce (e spesso inconsapevolmente) quel fondamento.

Ma va anche rilevato che il cristianesimo (e la tradizione filosofica), sia pure attraverso le immagini e le metafore del linguaggio religioso (e, per quanto riguarda quella tradizione, sia pure attraverso una struttura concettuale la cui distruzione era inevitabile), percepisce in qualche modo che il destino domina il mondo, che dunque non è nelle mani del caso. Croce diceva che la fede cristiana nella Provvidenza non differisce sostanzialmente dal fatalismo degli stoici. E per questo, nonostante il suo «non posso non dirmi cristiano», prende le distanze dal provvidenzialismo cristiano. Invece quella vicinanza del cristianesimo al destino – ossia a ciò che sta al di sopra degli dèi (dunque anche del Dio cristiano) e degli uomini – potrebbe essere un segno della nobiltà filosofica del cristianesimo. Fermo restando che il grande compito del nostro sapere è appunto la decifrazione del senso autentico del *destino*, il senso autentico che già da sempre e per sempre oltrepassa ogni senso che a questa parola è stato assegnato

lungo l'intera storia del mortale. Ossia non è perché questo compito sussiste che si può pervenire alla manifestazione del destino, ma è perché il destino è già da sempre manifesto (e il suo manifestarsi rende possibile, in ogni uomo, la manifestazione del mondo) che può sussistere il compito di condurlo nel linguaggio.

Stando «al di sopra» degli dèi e degli uomini il destino, nel suo senso autentico, non è un demiurgo che esercita la sua potenza su qualcosa. «Sta al di sopra», perché vede che ogni Dio e ogni mortale, quali sono stati concepiti lungo la preistoria e la storia dell'Occidente, sono forme della fede nel divenir altro delle cose e nella capacità del farle divenir altro, cioè sono forme della fede nell'impossibile; sì che questa fede, dove esiste – e il pensiero del nostro tempo, nella sua essenza, mostrando l'impossibilità di Dio mostra l'impossibilità che Dio sia il portatore di una fede siffatta –, è illusione.

3. CRISTO E SPINOZA: L'«INTIMA MANO» CHE LI CONGIUNGE...

La filosofia nasce volendo essere libera: indipendente da miti, fedi, religioni, opinioni, istinti, costumi sociali, oltre che da ogni costrizione e comandamento che provengano dall'esterno di ciò che essa porta alla luce, chiamandolo «verità». Ma lungo la sua storia la filosofia si è posta sempre in rapporto con tutte queste forze, da cui essa non intende farsi guidare, per indagarne il signi-

ficato e la consistenza: soprattutto con le religioni monoteistiche (e con il potere politico) – e in particolare col cristianesimo. All'interno della grande epoca della tradizione filosofica, cioè del pensiero che pone l'Eterno al di sopra o nel cuore del Tempo, e al suo fondamento, Spinoza è certamente il più lontano dal mondo religioso. Si può dire – come in effetti si è detto – che quello di Spinoza sia addirittura «il più radicale e alternativo sistema della storia filosofica dell'Occidente dopo la venuta di Cristo»?

Sono note le vicende di questo grande, probo e pacifico pensatore ebreo, cacciato dalla Sinagoga e condannato, oltre che da ebrei, da cristiani, protestanti e cattolici, anche da Stati. Nonostante l'ammirazione di un ristretto circolo di amici, lo si considera «l'uomo più empio e pericoloso di questo secolo», come scrive Arnauld, approvato da Leibniz (che però nel 1671 invia a Spinoza, a cui riconosce «insigne perizia nell'ottica», il proprio scritto *Notizia sui progressi dell'ottica*, per averne un giudizio). Anche Boyle, il grande precursore della chimica moderna, indirettamente in contatto con Spinoza, contribuisce a denunciarne l'empietà. «Ateo, fatalista, materialista, dissacratore della Scrittura e di ogni religione, corruttore della morale e della stessa convivenza umana»: queste, ricorda Mignini, le accuse principali rivolte al filosofo.

Ma il giorno di Natale del 1784 Herder dona a Goethe gli *Opera Posthuma* di Spinoza: «Rechi oggi il santo Cristo in dono di amicizia il santo Spinoza»; «Spinoza sia sempre per voi il santo Cristo». Odiato o dimenticato per un secolo, a partire dagli ultimi lustri del Settecento il pensiero di Spinoza viene riconosciuto in tutta la sua potenza. Jacobi, Fichte, Schelling, Herder, Goethe, Schiller, Lessing, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Borges, Einstein, tra gli artefici e i testimoni di questa rinascita. Che anche oggi è attuale – soprattutto per le tesi sul rapporto tra Stato e Chiesa, fede e ragione e per la difesa della democrazia. «La libertà di filosofare» si legge sul frontespizio del *Tractatus theologico-politicus* «si può concedere senza danno per la pietà e la pace dello Stato, ma, anche, essa non si può togliere senza togliere la pietà e la pace dello Stato». Sullo sfondo di queste tematiche, la decisione del filosofo di «ricercare un bene vero e condivisibile»: «qualcosa grazie al quale, una volta scoperto e acquisito, godessi in eterno una gioia continua e suprema».

Tale bene è Dio. Un Dio, certo, molto diverso da quello pensato dalla filosofia dopo l'annuncio cristiano: ad esempio non è persona, non ha volontà né scopi, include la natura, e quindi anche ciò che erroneamente gli uomini credono male e peccato. *E tuttavia* possiede quei caratteri della potenza e dell'eternità, che sono propri di ogni modo in cui la tradizione filosofica ha pensato il divino. Si tratterebbe di comprendere che anche *alle radici* di una filosofia come quella di Spinoza, così lontana dalle (sia pur grandi) abitudini concettuali della civiltà occidentale, è presente l'essenza stessa di quelle abitudini, il tratto decisivo rispetto al quale le pur profonde differenze tra Spinoza e i suoi avversari passano in secondo piano. «Alle radici» diciamo; perché si tratterebbe

di scendere sul fondo dell'abisso su cui è sospeso il pensiero dell'uomo occidentale, e ormai dell'uomo planetario.

Sin dall'inizio dell'*Etica,* il suo capolavoro, Spinoza distingue ciò che esiste necessariamente, cioè non è mai inesistente, ed è Dio, l'Eterno, da ciò che invece non esiste necessariamente, nel senso che non è sempre esistente ed è l'insieme delle «cose prodotte da Dio», esistenti nel Tempo. Ora, essenzialmente, radicalmente *più decisiva* del modo in cui Spinoza «dimostra» l'esistenza di Dio – e più decisiva di ogni altra «dimostrazione» di tale esistenza proposta lungo la storia del pensiero occidentale – è la convinzione che le cose del mondo non esistono necessariamente: nel senso, appunto, che non sono sempre esistenti (anche se accadono necessariamente). Spinoza condivide questa convinzione con ogni altra forma (anche religiosa, dunque) del pensiero dell'Occidente. Anche l'esperienza religiosa che si forma attorno a Cristo è completamente immersa in quella convinzione.

Si dirà: è ovvio che la condivida! Infatti è la verità più evidente di tutte! E oggi si aggiunge: è l'unica verità evidente! – Questo dire e questa aggiunta sono inevitabili. Infatti, anche se la cosa è tutt'altro che facile a comprendersi, l'onnipresente *essenza* della civiltà occidentale è appunto la convinzione che le cose del mondo non siano sempre esistenti e che questa loro non necessaria esistenza sia l'evidenza originaria o addirittura, come oggi si conviene, l'unica evidenza assoluta.

Perché, allora, perdere tempo con ciò che oggi è rimasta l'unica verità fuori discussione, e non impegnarsi invece per diradare un poco le nebbie dell'incertezza che avvolge la vita dell'uomo? Proviamo a rispondere così: perché quanto sembra l'unica verità veramente fuori discussione è invece l'errare più profondo, e anche più nascosto. Ma come possiamo azzardarci a dir questo? Che presunzione! Ancora maggiore, la presunzione, se si tien presente che anche per la scienza moderna le cose del mondo non esistono sempre: esse sono, dopo non essere state, e tornano a non essere: sporgono provvisoriamente dal nulla.

Certo, sembra proprio un azzardo e una presunzione. Con i quali, tuttavia, acquista un maggior spicco il motivo per cui affermiamo che anche una filosofia come quella di Spinoza, così lontana dalle abitudini morali e concettuali dell'Occidente cristiano, è, ciononostante, profondamente solidale con l'essenza più profonda di tali abitudini. Anche a Nietzsche (che vede in Spinoza il pensatore a lui «più vicino») compete questa solidarietà.

Poi, si tratterà di pensare la follia di quell'essenza. Credere che le cose escano e ritornino nel nulla – ad opera di un Dio o da sole – non è forse credere che le cose siano nulla? non è forse credere che ciò che non è nulla sia nulla? E questa fede non è forse la mano più terribile e violenta? non uccide forse uomini e cose nel modo più originario e radicale, quello che sta al fondamento della violenza visibile che tutti sono capaci di scorgere? Sul fondamento di questa fede, ogni santità è la culla dell'omicidio e di ogni altra forma di annientamento.

Certo, è indiscutibile che per Spinoza (sulla scia di Seneca e in generale dello stoicismo) le deci-

sioni umane e tutte le cose avvengono per «fatale necessità» (*fatalis necessitas*); che nessuna cosa può esistere diversamente da come esiste, e che dunque ogni cosa è necessaria. Ma nel senso che ogni cosa del mondo *si genera e si corrompe* necessariamente: non nel senso che non si generi e non si corrompa. Che tali cose escano dal nulla e vi ritornino seguendo o non seguendo un percorso inevitabile indica due prospettive che per quanto fortemente opposte hanno tuttavia in comune la convinzione decisiva e abissale: che le cose del mondo sono nulla. La stessa convinzione che accomuna nell'essenziale le esperienze in cui, lungo la storia dell'Occidente, si pone un Dio alla guida della produzione e distruzione delle cose e le esperienze dove invece si ritiene che tale produzione-distruzione non abbia bisogno di alcun Dio. Questa accomunante convinzione è l'«intima mano», assolutamente più intima (e terribile) di quanto possa supporre Herder, quando, volgendosi al «santo Cristo» e al «santo Spinoza», si chiede: «Quale intima mano congiunge i due in uno»?

4. ... E CONGIUNGE IL CASO, IL DIVINO, LA TECNICA...

Gli sviluppi della biologia hanno sottoposto la teoria dell'evoluzione a critiche profonde, ma ne tengono tuttora fermi i capisaldi: il carattere casuale della produzione del patrimonio genetico e la selezione naturale. Per quanto riguarda il pri-

mo, in un passo molto noto del *Caso e la necessità* Jacques Monod scrive che «*soltanto* il caso è all'origine di ogni novità, di ogni creazione nella biosfera. Il caso puro, il solo caso, libertà assoluta ma cieca, alla radice stessa del prodigioso edificio dell'evoluzione: oggi questa nozione centrale della Biologia non è più un'ipotesi fra le molte possibili o perlomeno concepibili, ma è *la sola* concepibile in quanto è l'unica compatibile con la realtà quale ce la mostrano l'osservazione e l'esperienza» (Mondadori, Milano, 1970, pp. 95-96). Monod si rifà esplicitamente al concetto democriteo di caso: la biologia percepisce il proprio legame con la filosofia greca, ma di esso non coglie ancora la forza – che quanto segue intende richiamare.

D'altra parte la biologia sfrutta oggi a fondo il concetto di «programma», desunto dalla teoria dell'informazione: nei cromosomi di un embrione esiste un «piano», un «programma» appunto (o «informazione codificata») che ne guida lo sviluppo. Salvador Luria osserva: «La vita segue un programma» che è «l'insieme delle potenzialità incorporate nella sostanza dei geni». E, anche qui, il concetto biologico di «programma» è strettamente legato al concetto aristotelico di «potenza». Anzi, il «programma» è il modo in cui la «potenza» si configura in campo biologico e informatico. Anche qui, si percepisce il legame della biologia con la filosofia greca (esplicitamente riconosciuto, per esempio, dall'epistemologo Georges Canguilhem); ma nemmeno qui se ne coglie la forza.

Il concetto aristotelico di «potenza» guida l'intera civiltà occidentale – quindi anche l'intero svi-

luppo del sapere scientifico. Non è una stranezza che Werner Heisenberg abbia affermato che le «onde di probabilità» che producono i fenomeni «possono essere interpretate come una formulazione quantitativa del concetto aristotelico di *dýnamis*, di *possibilità*, chiamato anche, più tardi, col nome latino di *potentia*». Ma nemmeno lui, come scienziato, può voltarsi indietro per scorgere la grandezza di questo concetto.

L'«onda di probabilità» ha però molto da insegnare al modo in cui la biologia intende il concetto di «programma». Ha da insegnare che la scienza deve lasciarsi alle spalle ogni «necessità» e che la biologia non può concepire il patrimonio genetico come qualcosa che, «uscito dall'ambito del puro caso, entra in quello della necessità, delle più inesorabili determinazioni», come sostiene Monod. Sostituendo la «necessità» con la «elasticità» di quel patrimonio, si può dire che François Jacob abbia dato in qualche modo ascolto a Heisenberg. Ma l'ascolto della matrice greca di tutta la scienza deve diventare ben più attento.

«Caso» traduce la parola greca *autómaton*, che, alla lettera significa «(ciò) che tende, si muove e si produce da sé». È la parola usata da Democrito – ma anche da Aristotele. Se si guarda ciò che sta attorno all'*autómaton*, non si trova nulla che spieghi perché esso tenda, si muova, si produca. Cioè si trova il *nulla*. Attorno e alle spalle dell'*autómaton* esso ha il *nulla*, il suo *non essere*: esso è *nulla*. Muovendosi e producendosi «da sé stesso», si muove e si produce a partire dal proprio *nulla*. Oggi noi parliamo con disinvoltura e alla svelta del «nulla» e del «non essere», senza renderci conto del significato abissale di queste parole, e innanzitutto della parola «essere». Lo ha portato alla luce la filosofia, nascendo.

Ma quando la filosofia parla dell'«essere» e del «non essere» li pensa primariamente in relazione al *divenire* del mondo. Stiamo accennando a qualcosa che contrasta radicalmente il modo in cui la tradizione dell'Occidente intende il caso e il divenire. Si tratta, infatti, di comprendere che il caso non è una forma particolare e più o meno diffusa di divenire, ma che, dato il modo in cui l'Occidente intende il divenire, il *divenire*, in quanto tale, *è caso*: dunque è caso anche quando, come appunto avviene nella tradizione occidentale, si intende che il divenire sia guidato dalla Mente o dalla Provvidenza divina e creato da essa; ed è caso anche quando si presenta con quelle altissime forme di regolarità che sono state via via messe in luce dall'uomo comune e dalla scienza, e dapprima considerate come manifestazione delle connessioni necessarie (deterministico-causali) tra le cose.

Per Aristotele l'embrione è «in potenza» un uomo, ossia è il «programma» seguito dalla vita umana che si sviluppa. L'embrione *diventa* uomo, nel senso che *realizza* il proprio programma (il proprio DNA, dice oggi la genetica). Ma, prima dell'esistenza (cioè dell'«essere») dell'uomo, tale *realizzazione* non esisteva, cioè «non era», era nulla. E la biologia si esprime appunto, continuamente, con affermazioni come questa (di Jacob): che l'evoluzione ha prodotto «fenomeni che prima sulla terra *non esistevano*». Senza le parole «esistere»,

«non esistere», «essere», «non essere» e il loro significato, la scienza resterebbe infatti muta e senza pensieri. E così ogni altro linguaggio. (Le lingue prive di copula, dicendo ciò che corrisponde a «La casa è grande» non intendono esibire un *elenco* di cui «la casa» sia il primo e «grande» il secondo termine, ma intendono *riferire* il secondo termine al primo – il riferimento che è appunto espresso dalla copula).

Affermare che l'embrione è «in potenza» uomo significa dunque affermare che, nell'embrione, l'uomo *realizzato* non è, è nulla: si pensa, certamente, che esista già il programma di un certo individuo umano, ma non la realizzazione di tale individuo. *Il programma, che è già esistente, è cioè unito al non essere (al nulla) della propria realizzazione.* In relazione al programma, tale realizzazione non è casuale: il programma ne è la «spiegazione» e l'anticipazione. Ma in quanto la realizzazione è nulla quando ancora non esiste l'uomo realizzato, ne viene che questa sua nullità non può essere una «spiegazione» o una anticipazione del futuro: è un nulla di spiegazione e di anticipazione. Se il programma anticipa ciò che è nulla, il nulla, in quanto o nella misura in cui è anticipato, non è nulla, e se *non* è un nulla non è anticipato. È nulla nella misura o in quanto *non* è anticipato; ma allora crolla il concetto di «programma». Ciò significa che, proprio perché si produce a partire dal proprio nulla, la realizzazione del programma è un «prodursi da sé», un tendere, un muoversi, un prodursi che non ha nulla alle proprie spalle e che pertanto è un *autómaton*, è *caso*. Il programma

è una forza che intende guidare qualcosa (la propria realizzazione) che, in forza della propria originaria nullità, non può essere guidato da alcunché. Se la realizzazione fosse anticipata, spiegata e guidata dal programma non potrebbe essere qualcosa che prima «non esisteva», ossia era un nulla. Non può quindi essere che aleatorio, casuale, il modo stesso in cui il programma guida l'evoluzione degli individui e delle specie. Se ancora si vuol parlare di «guida», il rapporto tra programma e sua realizzazione (o tra «genotipo» e «fenotipo») può avere soltanto un carattere «probabilistico» (come l'«onda di probabilità» di Heisenberg).

Ma *lo stesso* accade nel rapporto tra il «Programma» divino e le sue creature, che, per quanto anticipate e spiegate dal «Programma», secondo la teologia cristiana sono da esso create *ex nihilo sui et subiecti*: «dal loro esser (state) nulla e dalla nullità della materia (*subiecti*) di cui son fatte». Nonostante abbiano alle spalle addirittura il Programma divino, le cose del mondo, in quanto create *ex nihilo*, sono caso, esistono casualmente. Il caso prevale sulla Provvidenza, che nella storia dell'Occidente intende invece essere spiegazione e anticipazione assoluta delle creature, mantenendo tuttavia, contraddittoriamente, la loro nullità originaria, ossia il loro essere originariamente un nulla che non può in alcun modo spiegare e anticipare la loro realizzazione. La stessa creazione divina del mondo è casuale, nonostante l'intenzione più ferma di vedere in essa la negazione più radicale della casualità.

Il creazionismo e le forme più intransigenti di evoluzionismo si trovano dunque sullo stesso pia-

no: sono grandi variazioni dello stesso Tema, il Tema del *divenire*, inteso come evoluzione dalla potenza all'atto che la realizza, e *pertanto* come evoluzione dal non essere all'essere. Se si è capaci di scendere nel *sottosuolo* della filosofia (ossia dell'*anima*) del nostro tempo, si scorge il legame essenziale che unisce l'evoluzione (il divenire) e il caso. Il divenire è caso; e nessuna necessità può caratterizzare i programmi informatici, biologici, metafisici, teologici, perché se essa esistesse spiegherebbe e anticiperebbe *tutto* il futuro, e quindi lo dissolverebbe perché dissolverebbe il nulla di ciò che ancora non è: dissolverebbe il divenire e l'evolversi di cui tale necessità vorrebbe essere la spiegazione e l'anticipazione: dissolverebbe quel divenire che, per gli stessi amici dei programmi mondani o divini, è l'evidenza suprema.

Quel *sottosuolo* scorge pertanto che l'evoluzione non può nemmeno avere uno scopo necessario. Proprio perché il nulla originario delle cose, non spiega e non anticipa il loro futuro e la loro realizzazione è «libertà assoluta», l'evoluzione è «cieca», non può avere alcuna direzione se non quella che di fatto, casualmente, si produce e che di fatto è osservabile. Qualora avesse uno scopo inevitabile, quest'ultimo sarebbe daccapo il programma che dissolve il nulla del futuro e il divenire del mondo. Se la «direzione» dei fenomeni biologici è un semplice fatto constatabile (e non una «necessità»: il divenire del mondo «non ha senso»), rimangono tuttavia gli scopi dell'uomo (il senso che egli dà alle cose): rimane la loro lotta per la sopravvivenza, che ripropone e prolunga nella dimensione cosciente, la cosiddetta «selezione naturale», secondo un tipo di «evoluzione» in cui va di fatto prevalendo, sugli altri scopi della civiltà occidentale e planetaria, la volontà dell'apparato scientifico-tecnologico di incrementare all'infinito la capacità di realizzare scopi. Va dunque prevalendo la «selezione artificiale» che si propone di guidare – secondo le leggi statistico-probabilistiche della scienza – la stessa «selezione naturale».

Per quanto paradossale possa apparire, la «teoria dell'evoluzione», e in generale del divenire, è il farsi massimamente coerente da parte della teoria della creazione divina del mondo; è la variazione più coerente del Tema del divenire. Ma è questo Tema a non venir mai e in alcun modo discusso nel suo significato più profondo. Esso viene più o meno consapevolmente considerato come qualcosa di intoccabile, sì che tutto, lungo la storia dell'Occidente, e ormai del Pianeta, è appunto la sequenza delle sue variazioni. Esso porta ormai sulle proprie spalle l'intera storia della Terra. Non è già questo un motivo sufficiente perché finalmente ci si fermi, ci si volti e lo si guardi in faccia (e lo si scuota per vedere fino a che punto non si lascia sradicare)?

5. ... E CRISTO E IL DEMONIO – NELLO SGUARDO DEL DESTINO

Miriadi le interpretazioni suscitate dalla «Leggenda del Grande Inquisitore», il «poema» che Dostoevskij fa declamare a Ivan Karamazov. Ripren-

diamo ancora una volta questo tema (cfr. soprattutto E. Severino, *Il muro di pietra,* Rizzoli, Milano, 2006), ma per indicarne alcuni tratti ulteriori rispetto a quelli che ho già preso in considerazione.

Al tempo dell'Inquisizione Gesù torna ancora una volta tra la gente, a Siviglia, e guarisce e risuscita i morti, come un tempo. Ma il Grande Inquisitore lo fa imprigionare e, di notte, gli scaglia contro tutte le parole del suo odio. Giustamente, Xavier Tilliette, dell'Institut Catholique di Parigi, considera la «Leggenda» come uno dei momenti più alti della riflessione filosofica sulla Bibbia (*I filosofi leggono la Bibbia,* Queriniana, Brescia, 2003). L'accusa del vecchio Inquisitore a Gesù è di non aver dato ascolto al Demonio che lo tentò nel deserto. Per Ivan e i suoi interpreti l'antagonismo tra Gesù e l'Inquisitore è fuori dubbio. Ma il problema è così semplice?

Il Vecchio, che per Ivan è l'incarnazione della Chiesa cattolica, dice a Gesù: «Da lungo tempo noi non siamo più con te, ma con *lui*», col Demonio, «lo spirito intelligente e terribile ... dell'autodistruzione e del non essere», «della morte e della distruzione» e, insieme, «spirito eterno e assoluto». Il Vecchio sta con *lui* non perché voglia annientare gli uomini, ma perché, amandoli, non può che ingannarli: li rende schiavi per renderli felici fino alla tomba, oltre la quale «non troveranno che la morte», il niente. Inganno e sottomissione riparano dall'infelicità, dal dolore, dall'angoscia.

Egli accusa infatti Gesù di aver voluto che gli uomini fossero *liberi*: nella fede in lui, nell'amore, nella scelta tra il bene e il male. Ma gli uomini

«temono e fuggono» la libertà, «giacché nulla per l'uomo e per la società umana è mai stato più intollerabile della libertà»: «nulla più seducente», «ma anche nulla più angosciante» del «terribile fardello» in cui essa consiste. Gesù ha reso infelice l'uomo.

È indubbia, dunque, l'antitesi, tra Gesù e il Vecchio. Ma non c'è anche, tra loro, un'*intesa,* un'*intimità* ben più profonda del comune amore per gli uomini, ben più profonda di tutti i tratti comuni che Dostoevskij lascia intendere e di cui è consapevole? e più profonda di tutto ciò che la nostra cultura va dicendo della libertà e della morte? Non c'è anche qui un'«"intima mano" che congiunge i due in uno»? Proviamo a indicarla.

Per Ivan, sia la morte, lo spirito del Demonio, sia la libertà sono angoscianti. Il Vecchio dice sì che «la tranquillità e perfino la morte è all'uomo più cara della libera scelta tra il bene e il male»; e tuttavia gran parte dell'opera dell'Inquisitore è volta a riparare gli uomini dall'angoscia provocata dalla consapevolezza che «oltre la tomba non troveranno che la morte», non una «ricompensa celeste ed eterna». Ma – diciamo – libertà e morte sono entrambe angoscianti, perché se la distruzione, generata dallo spirito della morte, è libera (libero è il Demonio nel suo opporsi a Dio, conficcando in sé stesso e nel mondo il pungiglione della morte), tuttavia anche la libertà è di per sé stessa distruttiva. Nella sua forma visibile, infatti, la distruzione piomba sì sulle cose, ma dopo averle lasciate nascere e, per un po', vivere. Ma la libertà di scegliere è ancora più distruttiva. Quan-

do essa sceglie qualcosa, rifiuta qualcos'altro, e a quest'altro che non è scelto essa non consente nemmeno di nascere. La distruzione brucia l'albero, la libertà il germoglio. Tronca la stessa possibilità di nascere e di esistere.

Si può ribattere che la libertà voluta da Gesù è quella che sceglie il bene e che questa scelta non è distruttiva, ma costruisce, è creativa, «edifica». Ma se tutti gli uomini avessero scelto il bene e tutti fossero stati quindi costruttivi, «edificanti», creativi, che cosa esisterebbe ora di tutta la storia dell'uomo, quella che noi conosciamo, certo sovrabbondante di orrori, colpe, violenze, e che tuttavia è considerata come la dimensione in cui (per ora, secondo alcuni) l'uomo si è realizzato visibilmente, l'unica patria e dimora che sin qui gli è stata data in sorte? Se tutti gli uomini avessero liberamente scelto il bene e fossero stati costruttivi e edificanti, di questa nostra patria e dimora, per quanto terribile, non esisterebbe nulla; la scelta del bene ne avrebbe bruciati il seme e il germoglio, ne avrebbe distrutto la stessa possibilità.

Si può ancora ribattere che, se si fosse scelto il bene, già su questa terra sarebbe esistito il regno dei cieli. Ma questo regno liberamente voluto dall'uomo edificante, *non* sarebbe stato forse la distruzione del regno della terra (come nell'Apocalisse cristiana la terra nuova e il nuovo cielo richiedono la distruzione di quelli vecchi)? L'anticipazione del regno dei cieli avrebbe bruciato la possibilità di tutto ciò che l'uomo sin qui è stato. (E un mondo che sia fatto solo di bene *non* si oppone al male: per opporvisi e vincerlo è necessario che il male non sia un nulla, ma che esista e che la vittoria su di esso non ne sia l'annientamento, cioè non sia, nemmeno in questo caso, l'impossibile far diventare il male *altro* da ciò che esso è, e dunque neppure quel suo altro che è il nulla).

Va aggiunto che se la libertà è distruttiva, la schiavitù è essa stessa un effetto della distruzione. La tirannia e ogni forma di dispotismo devastano l'uomo. E distruggono la libertà – distruggono cioè quella forma di distruzione in cui la libertà consiste – senza uscire dalla distruttività. Certo, tutti «noi» preferiamo la libertà alla schiavitù, ma questo non deve farci credere che il problema dell'esistenza sociale si risolva col rafforzamento di queste nostre preferenze, operato magari all'interno della riflessione politica – o religiosa. Sì, «noi» abbiamo queste preferenze, ma le esercitiamo stando sospesi su un abisso in cui la nostra cultura stenta a gettare uno sguardo.

Le diverse forme di creatività distruttiva e di distruttività creatrice si combattono e prevale la più potente. Schumpeter parlava della «distruzione creatrice» del capitalismo; ma ora, sullo stesso capitalismo sta prevalendo la distruzione creatrice della tecnica, cioè la libertà della tecnica che a sua volta è sospesa su quell'abisso. Si incomincerà a guardare verso il suo fondo?

Libertà e schiavitù – e anche: affermazione della libertà e fatalismo – hanno la stessa anima, una «mano» intimamente le unisce. Quest'anima è la fede che l'essente in cui consiste la decisione esca

dal nulla e vi ritorni (cioè sia il risultato di un divenir altro, da parte del nulla, e sia un divenir quell'altro, dalla decisione, che è il nulla) – la fede che appartiene alla fede che gli esseri in quanto tali siano questo sporgere provvisoriamente dal nulla. In questa fede «ontologica» (fede cioè nel gioco tra l'«essere» e il «nulla») culmina la fede nel divenir altro delle cose, che nella storia del mortale precede la forma ontologica del divenir altro, cioè la forma «europea».

È sul fondamento di tale culmine «ontologico» della fede nel divenir altro che si sprigiona sia la distruttività della libertà sia quella della schiavitù, sia la distruttività dell'affermazione della libertà, sia quella del fatalismo. Solo perché si crede nell'oscillazione delle cose tra l'«essere» e il «nulla» ci si può credere liberi di spingerle nell'«essere» e nel «nulla», come si può credere che il loro andare e venire tra l'«essere» e il «nulla» sia un processo fatale, del tutto sottratto a ogni libertà e contingenza.

Nello sguardo del destino – che sta al fondo di ogni nostro sguardo – appare invece che la variazione del contenuto che appare non è la creazione e la distruzione delle cose, ma è l'apparire e lo scomparire delle cose, cioè degli eterni. Ossia il destino è anche l'inevitabilità del cammino dell'uomo sulla terra – e di ogni cammino. Non solo è impossibile che una qualsiasi cosa esca dal nulla e vi ritorni (e, al solito, la parola «cosa» è presente nel suo significato più ampio – quello in cui solo il nulla non è una cosa), non solo, cioè, ogni essente è eterno, ma è anche impossibile che gli

eterni si sarebbero potuti manifestare in modi diversi e lungo percorsi diversi da quello in cui essi effettivamente si manifestano (cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., capp. III-IV).

Il cammino inevitabile della manifestazione degli eterni non è dunque, come nella libertà, la distruzione di un germoglio che non vedrà mai la luce. Tutto ciò che può crescere è già da sempre e per sempre totalmente cresciuto. La sua infinita ed eterna ricchezza va via via manifestandosi nello sguardo del destino, cioè nell'essenza dell'uomo.

FINITO DI STAMPARE NEL LUGLIO 2010 IN AZZATE
DAL CONSORZIO ARTIGIANO « L.V.G. »

Printed in Italy